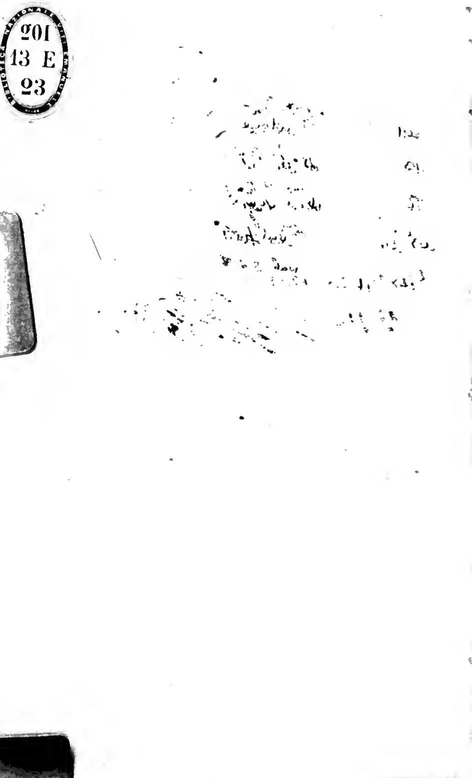



BIBLIOTECA NAZIONALE VITT. EMANUELE
201
13 E
23

ŒUVRES

DE PLATON.

TOME QUATRIÈME.



DE L'IMPRIMERIE DE LACHEVARDIÈRE FILS,
RUE DU COLOMBIER, N° 30, A PARIS.

ŒUVRES
DE PLATON,

TRADUITES

PAR VICTOR COUSIN.



TOME QUATRIÈME.

PARIS,

BOSSANGE FRÈRES, LIBRAIRES,

QUAI VOLTAIRE, N° 11.

M. DCCC. XXVII.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

A LA MÉMOIRE

DU COMTE

SANCTORRE DE SANTA ROSA,

NÉ A SAVILLANO LE 18 SEPTEMBRE 1783,

SOLDAT A 11 ANS,

TOUR A TOUR OFFICIER SUPÉRIEUR ET ADMINISTRATEUR

CIVIL ET MILITAIRE,

MINISTRE DE LA GUERRE DANS LES ÉVÉNEMENS DE 1821,

AUTEUR DE L'ÉCRIT INTITULÉ : DE LA RÉVOLUTION PIÉMONTAISE,

MORT AU CHAMP D'HONNEUR

LE 9 MAI 1825,

DANS L'ÎLE DE SPHACTÉRIE PRÈS NAVARIN,

EN COMBATTANT POUR L'INDÉPENDANCE DE LA GRÈCE.

L'INFORTUNÉ A ÉCHOUÉ DANS SES PLUS NOBLES DESSEINS.

UN CORPS DE FER, UN ESPRIT DROIT, LE COEUR LE PLUS SENSIBLE,

UNE INÉPUISABLE ÉNERGIE,

L'ASCENDANT DE LA FORCE AVEC LE CHARME DE LA BONTÉ,

LE PLUS PUR ENTHOUSIASME DE LA VERTU

QUI LUI INSPIRAIT TOUR A TOUR UNE AUDACE OU UNE MODÉRATION

A TOUTE ÉPREUVE,

LE DÉDAIN DE LA FORTUNE ET DES JOUISSANCES VULGAIRES,

LA FOI DU CHRÉTIEN AVEC LES LUMIÈRES NOUVELLES,

LA LOYAUTÉ DU CHEVALIER MÊME DANS L'APPARENCE DE LA RÉVOLTE,

LES TALENS DE L'ADMINISTRATEUR AVEC L'INTRÉPIDITÉ DU SOLDAT,
LES QUALITÉS LES PLUS OPPOSÉES ET LES PLUS RARES
LUI FURENT DONNÉES EN VAIN.
FAUTE D'UN THÉATRE CONVENABLE,
FAUTE AUSSI D'AVOIR BIEN CONNU SON TEMPS
ET LES HOMMES DE CE TEMPS,
IL A PASSÉ COMME UN PERSONNAGE ROMANESQUE,
QUAND IL Y AVAIT EN LUI UN GUERRIER ET UN HOMME D'ÉTAT.

MAIS NON, IL N'A PAS PRODIGUÉ SA VIE POUR DES CHIMÈRES;
IL A PU SE TROMPER SUR LE TEMPS ET LES MOYENS,
MAIS TOUT CE QU'IL A VOULU S'ACCOMPLIRA.
NON : LA MAISON DE SAVOIE NE SERA POINT INFIDÈLE
A SON HISTOIRE,
ET LA GRÈCE NE RETOMBERA PAS SOUS LE JOUG MUSULMAN.

D'AUTRES ONT EU PLUS D'INFLUENCE
SUR MON ESPRIT ET MES IDÉES;
LUI, M'A MONTRÉ UNE AME HÉROÏQUE;
C'EST ENCORE A LUI QUE JE DOIS LE PLUS.

JE L'AI VU, ASSAILLI PAR TOUS LES CHAGRINS
QUI PEUVENT ENTRER DANS LE CŒUR D'UN HOMME,
EXILÉ DE SON PAYS,
PROSCRIT, DÉPOUILLÉ, CONDAMNÉ A MORT

PAR CEUX QU'IL AVAIT VOULU SERVIR,
UN INSTANT MÊME MÉCONNU ET CALOMNIÉ PAR LA PLUPART DES SIENS,
SÉPARÉ A JAMAIS DE SA FEMME ET DE SES ENFANS,
PORTANT LE POIDS DES AFFECTIONS LES PLUS NOBLES
ET LES PLUS TRISTES,
SANS AVENIR, SANS ASILE, ET PRESQUE SANS PAIN
TROUVANT LA PERSÉCUTION OU IL ÉTAIT VENU CHERCHER UN ABRI,
ARRÊTÉ, JETÉ DANS LES FERS,
INCERTAIN S'IL NE SERAIT PAS LIVRÉ A SON GOUVERNEMENT,
C'EST-A-DIRE A L'ÉCHAFAUD;

ET JE L'AI VU NON-SEULEMENT INÉBRANLABLE,
MAIS CALME, JUSTE, INDULGENT,
S'EFFORÇANT DE COMPRENDRE SES ENNEMIS
AU LIEU DE LES HAÏR,
EXCUSANT L'ERREUR, PARDONNANT A LA FAIBLESSE,
S'OUBLIANT LUI-MÊME, NE PENSANT QU'AUX AUTRES,
COMMANDANT LE RESPECT A SES JUGES,
INSPIRANT LE DÉVOUMENT A SES GEOLIERS;

ET QUAND IL SOUFFRAIT LE PLUS,
CONVAINCU QU'UNE AME FORTE FAIT SA DESTINÉE,
ET QU'IL N'Y A DE VRAI MALHEUR QUE DANS LE VICE
ET DANS LA FAIBLESSE,
TOUJOURS PRÊT A LA MORT, MAIS CHÉRISSANT LA VIE,
PAR RESPECT POUR DIEU ET POUR LA VERTU
VOULANT ÊTRE HEUREUX,
ET L'ÉTANT PRESQUE

PAR LA PUISSANCE DE SA VOLONTÉ,
LA VIVACITÉ ET LA SOUPLESSE DE SON IMAGINATION,
ET L'IMMENSE SYMPATHIE DE SON CŒUR.
TEL FUT SANTA ROSA.

O TOI QUE J'AI RENCONTRÉ TROP TARD, QUE J'AI PERDU SI VITE,
QUE J'AI PU AIMER
TOUJOURS SANS BORNES ET TOUJOURS SANS REGRET,

PUISQUE C'EST MOI QUI TE SURVIS,
SANCTORRE SOIS MON ÉTOILE A JAMAIS!

Paris, ce 15 août 1827.

VICTOR COUSIN.

LYSIS,

OU

DE L'AMITIÉ.

ARGUMENT

PHILOSOPHIQUE.

Tous les critiques veulent que le Lysis soit le pendant de Charmide. En effet, à ne considérer que l'extérieur, tout se ressemble dans ces deux dialogues. Dans l'un comme dans l'autre, c'est Socrate qui raconte lui-même une conversation qu'il eut autrefois dans une palestre. Le lieu de la scène est le même ; les deux principaux interlocuteurs de Socrate sont à-peu-près les mêmes : ici le beau Lysis, là le beau Charmide. La conversation a la même étendue, et des deux côtés elle n'aboutit ou semble n'aboutir à aucun résultat. Enfin une grâce presque égale respire dans les deux ouvrages. Voilà les

ressemblances qui ont frappé tous les yeux; selon nous, elles couvrent de graves différences. D'abord la grâce de Lysis est plus sévère que celle du Charmide. On ne peut pas dire qu'il y ait dans le Lysis comme dans le Charmide cette prédominance de la grâce sur un fond assez pauvre, presque étrangère au siècle et à la manière de Platon, et qui même, aux yeux d'une critique rigoureuse, pourrait faire considérer le Charmide, sous le rapport de la beauté, comme un monument d'une époque inférieure. Peut-être aussi n'y a-t-il pas non plus dans le Lysis cette fusion intime de la grâce et de la force, ce mélange exquis du charme de la forme et de la grandeur des idées, qui est la perfection de l'art et caractérise la maturité de Platon; loin de là Schleiermacher a-t-il cru saisir dans la manière d'amener les exemples et de passer du récit au dialogue et du dialogue au récit

une certaine rudesse d'exécution qui trahit la main novice encore du grand artiste à son début. Mais c'est dans la partie dialectique des deux dialogues que se montre surtout leur différence. Dans le Charmide, la dialectique semble, comme la grâce, dépensée en pure perte, et presque uniquement pour embarrasser un enfant; de subtilités en subtilités, elle se résout en une leçon de modestie; le sujet est un peu vague, la conclusion presque insignifiante, les procédés arbitraires, et le tout sans grandeur. Au contraire, dans le Lysis, le sujet est de la plus haute importance; et, une fois commencée, la discussion y marche, d'un pas ferme et rapide, et trop rapide peut-être, à son but, savoir la réfutation de toutes les solutions exclusives et défectueuses de la question proposée, réfutation qui seule pouvait préparer la place à une solution définitive. Tant de ressemblances et tant de

différences entre le Lysis et le Charmide ne permettent guère de douter que le second ne soit une copie du premier, et une copie affaiblie. Quoi qu'il en soit, nous ne craignons pas d'avancer, pour le Lysis, que le caractère général de cette petite composition se rapporte à merveille, dans l'histoire de la beauté chez les Grecs, au temps de la jeunesse de Platon, à ce temps auquel précisément la tradition conservée par Diogène de Laërte fait remonter le Lysis. La place du Lysis nous paraît donc pouvoir être fixée, dans la vie du Platon, à l'époque où, sortant de la poésie, des formes mythologiques et du haut mysticisme où s'était nourri son génie, il s'occupait presque exclusivement de dialectique, du soin de se rendre compte à lui-même de ses propres idées et de se frayer sa route à travers les opinions contemporaines, sans être encore arrivé à cette supériorité de

conceptions et à cet art consommé où il devait unir et fondre inséparablement l'antique profondeur et la dialectique nouvelle, la poésie et l'analyse, l'exactitude la plus sévère et le plus heureux emploi des symboles. Nous regardons le Lysis comme un des premiers essais dialectiques de Platon, essai encore un peu rude, et où il est d'autant plus curieux et plus aisé d'étudier le procédé de son esprit et l'artifice fondamental de sa composition.

Il faut se faire une idée juste de la situation de Platon dans son temps pour bien comprendre sa méthode générale, la forme nécessaire qu'il dut employer et créer pour arriver à son but. En possession de vérités simples et éternelles, cachées au sein de traditions mythologiques, et en même temps en présence d'écoles sophistiques qui abusaient du raisonnement, Platon avait à faire deux choses : 1° de se rendre compte à lui-même

de la vérité que lui léguaient les siècles pour la mettre en harmonie avec le sien; 2° d'opposer au raisonnement des sophistes une méthode supérieure de raisonner, et de les battre avec leurs propres armes. De là cette dialectique qui pénètre, sans les détruire, dans les idées les plus profondes, éclaire sans les altérer, et, pour ainsi dire, féconde sans leur faire violence les croyances les plus saintes, et les élève doucement de la religion à la philosophie; ou qui, aussi impitoyable que tout-à-l'heure elle était indulgente, se tournant vers le sophisme, l'attaque et le combat sans relâche, le poursuit dans tous ses retranchemens, et ne l'abandonne qu'après l'avoir totalement défait et s'être rendu maîtresse absolue du champ de bataille. On conçoit maintenant comment la plupart des dialogues de Platon devaient être de simples réfutations. Le Lysis est de ce genre. C'est

un combat, un combat à outrance, et rien de plus. Ici il détruit, ailleurs et un autre jour il élevera. Aujourd'hui sa tâche est de préparer les voies à la vérité en écartant successivement toutes les fausses solutions possibles d'une question, et, par leur destruction progressive, de pousser irrésistiblement les adversaires de la vérité jusque dans l'abîme du scepticisme. C'est là son but, je veux dire son but apparent; car au-dessus et par-delà l'abîme où il précipite et confond tous les faux dogmatismes de son temps, est une région supérieure dans laquelle il n'entre pas, il est vrai, mais sur laquelle il a les yeux fixés, et à laquelle il emprunte avec sa force secrète dans les combats qu'il rend sur cette terre l'inaltérable sérénité de son âme au milieu des ruines qui l'entourent et sur le bord du scepticisme universel. Voilà ce qu'il faut bien comprendre et ne pas perdre un instant de vue pour suivre

avec fruit et avec intérêt ce grand homme dans la pénible carrière de ses dialogues réfutatifs. Le procédé caractéristique de son génie, comme dialecticien et comme artiste, est précisément ce qui fait l'embarras et presque le désespoir du lecteur moderne qui n'en a pas le secret. Platon ne réfute jamais une opinion qu'en faveur d'une autre à laquelle il amène l'interlocuteur, qu'il lui suggère et qu'il établit avec tant de soin qu'il semble vouloir s'y reposer et qu'on est tenté de le faire avec lui. Puis, cette même opinion qu'il vient d'entourer de tant de lumières, de vraisemblance et d'intérêt, il la dégrade, l'obscurcit et la ruine en faveur d'une autre qu'il élève de nouveau pour la précipiter à son tour, et toujours de même, promenant ainsi son interlocuteur et son lecteur de triomphe en triomphe et de ruine en ruine, sans trouver ni même sans avoir l'air de cher-

cher aucun résultat ferme et solide. Et il ne faut pas croire que ces opinions que Platon élève et détruit tour-à-tour soient des jeux de son esprit, des hypothèses imaginées à plaisir pour être à plaisir et facilement réfutées ; non, ce sont des opinions réelles et historiques empruntées à de grandes écoles antérieures ou contemporaines, et que l'histoire de la philosophie retrouve pour la plupart à mesure qu'elle avance et connaît mieux le siècle de Platon ; avec cette différence toutefois que dans Platon elles sont éclaircies dans leurs principes, fortifiées dans leur exposition, poussées à la rigueur dans leurs conséquences, c'est-à-dire élevées à leur idéal, et ne sont plus par conséquent des manières de voir particulières, propres à tel ou tel contemporain de Socrate, mais des théories générales et fondamentales, et comme les types classiques de tous les systèmes analogues répan-

dus à travers les âges. Une pareille polémique n'appartient plus à la Grèce et à l'histoire, mais à l'esprit humain et à la philosophie. Le siècle de Platon semble alors l'humanité tout entière représentée par quelques hommes : c'est pour cela que les dialogues de Platon sont immortels, qu'ils planent au-dessus de tous les siècles, interviennent dans toutes les discussions les plus lointaines, pourvu qu'elles soient grandes et qu'elles aillent aux racines des choses, contiennent nos débats que nous croyons d'hier, poursuivent et combattent encore aujourd'hui après deux mille ans avec les mêmes armes, qui ont à peine besoin d'être un peu retrempées, les mêmes adversaires, les poussent encore à l'absurde, et les contraignent d'avouer qu'ils ne peuvent s'entendre avec eux-mêmes et n'ont de ressource que l'absolu scepticisme.

Sans doute ces considérations générales

eussent été aussi bien placées à la tête de tout autre dialogue réfutatif; mais peut-être convenaient-elles particulièrement à celui que l'on peut regarder historiquement comme le premier essai de Platon en ce genre, et dans lequel le caractère dialectique que nous avons signalé domine tellement, qu'il étoufferait toute lumière et tout intérêt, et ferait du Lysis une mystification inintelligible pour le lecteur qui ne serait pas prévenu et perdrait de vue et le but et la méthode de Platon.

Le sujet du Lysis est la φιλία des Grecs, ce sentiment qui n'est proprement ni l'amour ni l'amitié des modernes, mais l'un et l'autre considérés dans ce qu'ils ont de général et de commun, indépendamment du sexe et du plus ou moins de vivacité du sentiment; la question est de savoir ce que c'est que l'amitié et en quoi elle consiste.

Or, à cette question, quelle est la réponse la plus simple, celle que l'esprit encore peu exercé à la spéculation se fait d'abord à lui-même ? C'est par celle-là que la dialectique doit commencer, si elle veut procéder avec ordre, c'est-à-dire du plus facile au moins facile, et n'agrandir que graduellement les difficultés ; cette gradation est une loi à laquelle Platon ne manque jamais. Plaçons-nous donc dans le point de vue du sens commun et de la raison naturelle. Là le sentiment paraît indéfinissable, et tout ce qu'on peut faire est, ce semble, de le constater dans l'âme et de le rapporter au sujet qui l'éprouve. A la première vue de l'esprit, l'amitié ne consiste qu'à aimer, et l'ami est tout simplement celui qui en aime un autre. Le sens commun s'arrête là. Mais le sens commun, qui a l'air si peu dogmatique, l'est cependant en réalité : car, enfin, dire que l'ami est celui qui aime, c'est

dire qu'il n'est pas autre chose, et cela même est toute une définition, et cette définition a beau se présenter avec modestie, elle n'en a pas moins la prétention d'être satisfaisante; or elle ne l'est pas. Platon pour la réfuter n'a besoin que de la soumettre à cette épreuve de toute définition, savoir, si elle est complète, si l'amitié est expliquée tout entière par le sentiment d'un être pour un autre, et si l'ami est celui qui aime, et rien de plus. Non, évidemment, car un homme peut en aimer un autre qui ne l'aime point, même un autre qui le hait; et dans ce cas, il n'y a pas entre eux amitié. En un mot Platon prouve que le sentiment du sujet ne suffit pas pour constituer et expliquer l'amitié dans toute són étendue, et il établit la nécessité du sentiment d'amour dans l'objet; il l'établit si fortement, il met si bien en lumière cette nouvelle condition, qu'elle paraît toute seule, et

semble contenir toute la question, ce qui amène une seconde définition opposée à la première, tout aussi naturelle et tout aussi incomplète, que l'amitié consiste à être aimé, et que notre véritable ami est celui qui nous aime. Mais cette définition tombe elle-même sous la même objection que la précédente, et n'y résiste pas mieux; car on peut être aimé sans aimer, et si l'amitié ne consistait qu'à être aimé, l'amitié pourrait exister dans l'objet sans exister dans le sujet, entre deux hommes dont l'un n'aimerait pas l'autre, ce qui est absurde. Voilà déjà deux solutions exclusives écartées, et écartées l'une par l'autre; mais ce n'est là pour ainsi dire que le début de la polémique, une simple escarmouche sur la double signification de ὁ φίλος qui a grammaticalement le sens actif et passif, comme en français *l'ami* se dit également et de ce que nous aimons et de ce

qui nous aime. Bientôt la lutte devient plus sérieuse, et après les suggestions naturelles mais incomplètes du sens commun, viennent les solutions systématiques de la réflexion et de la philosophie. En voici deux célèbres que la philosophie propose encore aujourd'hui, comme le bon sens propose encore les deux premières.

La première fois que la réflexion cherche à se rendre compte d'un phénomène de l'âme, elle est tentée de lui chercher quelque analogie avec les phénomènes sensibles du monde extérieur qui la frappent d'abord, et de l'expliquer par cette analogie : c'était un philosophe de la nature le premier qui chez les Grecs expliqua l'amitié par la ressemblance. La maxime que le semblable aime son semblable était une maxime en vogue au temps de Platon, et à la vérité elle explique souvent l'amitié : mais la question est de savoir si elle l'expli-

que toujours : or, en fait, elle ne l'explique pas toujours. En fait, il n'est pas vrai que tout semblable aime son semblable, car le méchant n'aime pas le méchant : deux méchans pouvant se nuire, et le voulant toujours s'ils le peuvent, se haïssent et sont en guerre perpétuelle. Il ne faudrait donc entendre cette maxime que des gens de bien, c'est-à-dire la restreindre, c'est-à-dire la détruire. Il y a plus, restreinte à une seule classe de phénomènes, elle ne s'y applique pas davantage, et prise en soi et absolument elle est fausse. En effet, le semblable ne peut rien tirer de son semblable qu'il ne puisse attendre de lui-même ; il n'en a pas besoin ; et, dans cette indépendance réciproque, il n'y a pas lieu à l'amitié : qui se suffit à soi-même n'aime personne. Il ne faut donc pas trop se fier à la maxime que le semblable aime son semblable, même restreinte dans son application aux gens de bien ; et

ici, comme auparavant, Platon fait ressortir avec tant de force le vice de la théorie de la ressemblance comme fondement de l'amitié, qu'il jette l'interlocuteur dans l'extrémité opposée. Il prouve si bien que le semblable n'a pas besoin du semblable, et que la différence est une condition nécessaire du besoin d'aimer, que la maxime contraire à la précédente, savoir que l'on s'aime par les contrastes, s'établit d'elle-même et comme la solution véritable et définitive. Platon, qui l'a suggérée habilement, l'accepte, et du haut de ce nouveau système il foudroie le précédent, et bat totalement en ruine l'explication de l'amitié par la ressemblance. La discussion semble finie; mais après s'être servi de cette nouvelle maxime contre la première, Platon l'examine à son tour. Cette maxime est le dernier mot et le plus profond de la philosophie de la nature; elle appartient aux derniers physiciens de

l'Ionie, comme la première aux derniers physiciens de l'Italie. Elle explique beaucoup de choses et elle semble expliquer tout. Le sec est ami de l'humide, le froid du chaud, l'amer du doux, l'aigu de l'obtus, le vide du plein, le plein du vide, et en général le contraire du contraire : bien plus, le contraire vit de son contraire, tandis que le semblable ne profite en rien à son semblable. Tout cela a bien l'air d'être vrai, l'est un peu, mais ne l'est pas absolument, et par conséquent est faux comme système; car le juste n'est pas ami de l'injuste, le faux du vrai, la tempérance de l'intempérance, le bien du mal, la haine de l'amitié : donc il faut abandonner cette seconde maxime au même titre que la première, c'est-à-dire comme trop absolue. Après avoir battu Empedocle avec Héraclite, Platon bat de nouveau Héraclite avec Empedocle; et opposant les deux systèmes l'un à l'autre, il les brise l'un contre

l'autre, ou plutôt il les fond l'un dans l'autre. Là est le secret, le caractère admirable et vraiment original de la dialectique platonicienne. A vrai dire elle ne détruit rien, elle modifie tout et conserve tout en le modifiant; elle détruit le faux des maximes absolues, mais elle respecte et dégage la vérité qui était jointe à l'erreur, et qui dans cet alliage était devenue méconnaissable et stérile. De deux erreurs ou maximes absolues qu'elle brise l'une par l'autre, elle fait sortir deux vérités, circonscrites sans doute mais incontestables, qui alors, au lieu de s'exclure, s'unissent naturellement et se donnent la main. Il est vrai que Platon exige au plus haut degré un lecteur attentif et intelligent; car il se garde bien de vous avertir, comme les modernes et les mauvais artistes, de ses procédés et de son but. Il se garde bien de vous exposer didactiquement ses résultats, il se contente de vous

en donner le pressentiment et l'avant-goût, et vous abandonne à vous-même ; il écarte l'erreur, et vous laisse l'exercice utile de suivre vous-même les perspectives qu'il vous ouvre, et d'arriver par vos propres forces à la vérité ; il veut que vous ne la deviez qu'à vous, et au lieu de vous l'imposer dogmatiquement, il lui suffit de vous l'indiquer d'un sourire. Ici, par exemple, en détruisant cette maxime absolue que l'amitié consiste à aimer, par cette autre que l'amitié consiste à être aimé, et ensuite celle-ci par celle-là, il ne dit point que la vérité est dans ces deux maximes resserrées et réconciliées, dans la réciprocité du sentiment, il ne le dit pas, mais il le laisse entendre ; il ne dit pas non plus, dans le second cas, qu'il détruit Empedocle par Héraclite, et Héraclite par Empedocle, et qu'il ne les détruit en effet ni l'un ni l'autre ; il fait tout cela sous vos yeux ; c'est à vous à

le suivre et à le comprendre. Mais son but, pour être voilé n'en paraît que plus grand lorsqu'une fois on l'a reconnu. Ce but est le maintien et la réconciliation de toutes les théories les plus opposées par leur réfutation même ; car, encore une fois, cette réfutation ne les attaque que dans la partie exclusive qui les égare et qui les sépare, et ramenant chacune d'elles à la vérité qui est amie de la vérité, elle les accorde l'une avec l'autre, et les fait marcher ensemble, différentes et non divisées, dans cette large route de la science où il y a des sentiers pour toutes les allures, et des points de vue pour tous les yeux. Réfuter ainsi, ce n'est pas détruire, c'est vivifier ; réfuter ainsi, ce n'est point arrêter et accabler son adversaire, c'est le seconder et l'entraîner à sa suite ; ce n'est pas faire tourner stérilement l'esprit humain sur lui-même, c'est le pousser en avant et se mettre à sa tête ;

ce n'est pas tendre au scepticisme, c'est marcher régulièrement à un dogmatisme éclairé.

Maintenant que nous croyons avoir suffisamment signalé le caractère, la marche et le but de la dialectique de Platon dans la première moitié du Lysis, avançons plus rapidement dans la carrière qui nous reste à parcourir.

Rejeter comme trop absolue la maxime que le semblable aime son semblable, c'est dire que le bon ne peut aimer le bon, pas plus que le méchant ne peut aimer le méchant ; et rejeter cette seconde maxime, que le contraire aime son contraire, c'est dire que le bon ne peut aimer le méchant, ni le méchant le bon. De plus, si le semblable n'aime pas son semblable, ce qui n'est ni bon ni mauvais ne peut être aimé par ce qui n'est ni mauvais ni bon. Enfin le mal par sa nature ne peut jamais être aimé. Il suit de là qu'il ne reste plus qu'une combi-

naison possible, et qu'à la rigueur ou il faut désespérer d'expliquer jamais l'amitié, ou il faut la mettre entre le bien d'une part, et de l'autre entre ce qui n'est ni mauvais ni bon; car, dans ce cas, il n'y a plus ni contraste ni ressemblance, et les conditions antérieurement établies d'une solution légitime semblent accomplies. Il suffit à Platon de quelques mots pour démontrer que d'abord l'absence de tout bien et de tout mal dans l'âme est une chimère, qu'ensuite, fût-elle réelle, elle ne laisserait aucune place à l'amitié; car on n'aime qu'à condition d'avoir quelque idée de ce qu'on aime; on n'a quelque idée d'une chose qu'à condition d'en participer plus ou moins; un être qui ne serait bon d'aucune manière ne pourrait donc aimer le bien. D'un autre côté on n'aime qu'à condition d'avoir besoin, on n'a besoin qu'à condition d'être privé; il faut donc la présence d'un

peu de mal pour donner le desir et le pressentiment du bien, et qui ne serait mauvais d'aucune manière et serait absolument bon ne pourrait aimer; et ainsi la dernière hypothèse qui s'était élevée sur les ruines de toutes les autres, nous abandonne encore, convaincue d'être elle-même trop absolue. Le bon sens et la dialectique de Platon ne détruisent pas plus cette hypothèse que les autres, mais la modifient en lui ajoutant ce qu'elle excluait. Que voulait-elle et qu'excluait-elle? Elle voulait un état absolu, elle excluait tout état relatif dans l'âme de celui qui aime. L'exclusion de cette condition nécessaire était le vice de l'hypothèse. Platon admet cette condition, et par là nous élève indirectement à ce résultat, que l'amitié est le rapport d'un être imparfait à un autre être qu'il considère comme l'idéal de la perfection, le rapport d'un être qui sans être absolument mauvais n'est plus absolu-

ment bon, à quelque chose qui lui paraît le bien. Voilà donc un peu de mal posé comme condition d'amour dans le sujet qui l'éprouve ; un peu de mal et pas trop, car où le vice aurait pris racine et tout corrompu, il n'y a plus d'amitié possible pour ce qui est bon, et on aurait perdu à-la-fois la connaissance du bien et la faculté de l'aimer ; et en même temps, sans que la corruption ait flétri l'âme, il faut pourtant qu'il soit entré dans l'âme quelque mal pour lui donner le besoin d'en être délivré, y exciter et y nourrir l'amour du bien. C'est la conscience d'un peu d'ignorance qui nous fait aimer la science, c'est la conscience d'un peu de faiblesse qui nous fait adorer la vertu. En toutes choses l'être absolument bon ou absolument mauvais n'a pas le desir du mieux et ne sent pas le besoin d'aimer ; un être imparfait est seul capable d'amour, et ce sentiment tient à-la-fois au bien et au mal,

à la force et à la faiblesse. Telle est la condition de l'amour dans l'âme. C'est, en dernière analyse, la privation du bien à quelque degré, et à sa suite le besoin d'être délivré de cette privation; voilà pour le sujet, et quant à l'objet, c'est la supposition qu'il est capable de nous donner ce qui nous manque, de satisfaire le besoin qui nous presse, c'est la supposition qu'il est bon.

Arrivé à cet important résultat, Platon ne s'y repose point encore; il l'examine, l'éclaircit, et fait faire un nouveau pas à la théorie. Ce qui est bon, le bien, voilà l'objet naturel de l'amour; mais ce bien quel est-il? L'homme à demi malade aime un bon médecin, mais ce bon médecin il ne l'aime qu'en vue d'autre chose, c'est-à-dire relativement, et relativement à quoi? Relativement aux bons remèdes qu'il en espère; mais ces remèdes eux-mêmes il ne

les aime qu'en vue d'autre chose, relativement à la santé; et la santé elle-même, ne l'aime-t-il pas en vue de quelque autre chose, et toujours ainsi jusqu'à ce que l'on arrive à une chose qu'on n'aime plus pour une autre chose que pour elle-même, à une chose qui est bonne en elle, qui est le bien pris absolument? Là seulement finiraient et l'inquiétude de l'âme et le mouvement négatif de la dialectique. Laissons parler Platon : « Il faut arriver, dit-il, à « quelque principe qui, sans nous renvoyer « sans cesse du relatif au relatif, nous con« duise enfin à ce qui est absolument aima« ble, à ce qui est la chose aimée pour elle« même... Il faut prendre garde que toutes « les autres choses que nous aimons en « vue de la chose aimée par excellence, « n'en prennent l'apparence à nos yeux, « et ne nous séduisent à les aimer pour « elles-mêmes... Nous répétons souvent

« que nous aimons l'or et l'argent ; rien « n'est plus faux ; ce que nous aimons, « c'est l'objet pour lequel nous recherchons « l'or, l'argent et tous les autres biens, « moins un seul qui est aimé pour lui-« même. » Et ici Platon prouve rapidement, mais invinciblement, qu'au-dessus de tous les biens relatifs qui ne sont bons qu'opposés aux maux dont ils nous délivrent est un bien absolu, indépendant et fixe, dont l'âme a l'idée confuse mais intime, et auquel elle aspire par tous les degrés du relatif et du conditionnel, c'est-à-dire par la jouissance de tous ces biens dans lesquels elle ne peut trouver de satisfaction véritable.

Ne nous lassons pas de remarquer que ce nouveau résultat ne détruit pas le précédent, mais, en le modifiant, le confirme et l'agrandit. Ce progrès important va nous conduire à un nouveau progrès plus impor-

tant encore. Le bien, objet de l'amour, élevé du relatif à l'absolu, il s'agit de rechercher en quoi précisément ce bien absolu consiste. N'oublions pas que le bien, tout absolu qu'il est dans son essence, doit être en rapport avec nous et notre nature, pour être aimé par nous; car, enfin, le desir est la cause de l'amitié; le desir suppose le besoin, et le besoin la privation; d'où Platon conclut que le bien, pour être l'objet de notre amour, doit être ce qui nous convient, définition nouvelle qui encore une fois sans changer la précédente, la détermine davantage et lui donne une précision qui ajoute à sa force. « Si quelqu'un, dit Platon, en re« cherche et en aime un autre, il faut qu'il « y ait entre lui et l'objet aimé quelque con« venance, soit d'âme, soit d'esprit, soit même « d'extérieur, autrement il ne le recher« cherait point et ne sentirait pour lui au« cune amitié; » théorie dont une des con-

séquences est que l'ami sincère et véritable est nécessairement aimé de l'objet qu'il aime, à condition toutefois que la convenance qui l'attire soit réelle et non illusoire. Voilà cette théorie célèbre de la convenance que Platon distingue ici soigneusement de celle de la ressemblance pour s'absoudre lui-même de contradiction, et qu'il tire peu-à-peu de toutes les solutions antérieures qu'elle contient et qu'elle résume dans ce qu'elles ont de légitime. Il s'agirait même d'arriver à plus de précision encore, et Platon, qui tend sans cesse à se surpasser et à s'épurer, parvenu à la convenance, se demande en quoi elle consiste et quelles sont les choses qui se conviennent. Mais à peine a-t-il entamé cette polémique nouvelle, qu'il l'interrompt, et à dessein; le grand artiste, qui se joue toujours un peu et redoute avant tout l'apparence de la pédanterie, pour donner plus de naturel et

de grâce à son ouvrage, n'est pas fâché de laisser croire que toute cette longue discussion n'est qu'un badinage sans aucune vue sérieuse et sans résultat positif. Mais en réalité un résultat a été obtenu, et un résultat du plus haut prix ; toutes les solutions incomplètes du problème de l'amitié ont été successivement parcourues, à moitié détruites, à moitié conservées, dégagées des erreurs qui les corrompaient et qui les mettaient aux prises, épurées et réconciliées entre elles, et employées toutes comme élémens intégrans d'une solution plus large et plus haute. Cette solution n'est qu'indiquée dans le Lysis : le Phèdre et le Banquet la développeront. Ici la vraie dialectique lui a préparé les voies et fourni sa base.

LYSIS,

OU

DE L'AMITIÉ.

SOCRATE, HIPPOTHALÈS, CTÉSIPPE, MÉNEXÈNE, LYSIS.

SOCRATE.

J'ALLAIS de l'Académie au Lycée par le chemin qui longe en dehors les murs de la ville : arrivé près de la petite porte où est la source du Panopus, je rencontrai là Hippothalès, fils d'Hiéronyme, et Ctésippe le Pæanien, entourés d'une troupe de jeunes gens. Hippothalès me voyant passer : Hé bien, Socrate! me cria-t-il, d'où viens-tu et où vas-tu? — Je vais, lui dis-je, de l'Académie au Lycée. — Par ici, reprit-il; viens avec nous. Consens à te détourner un peu : crois-moi, tu feras bien. — Où donc, lui demandai-je, et avec qui me veux-tu mener? —

Là, dit-il en me montrant, vis-à-vis du mur, un enclos avec un porte ouverte : nous y venons passer le temps, nous et beaucoup d'autres beaux jeunes gens. — Mais quel est ce lieu, et qu'y faites-vous? — C'est, me répond-il, une palestre nouvellement bâtie; nous y passons le temps le plus souvent en conversations dont nous aimerions à te faire part. — Ce sera très bien fait à vous; mais qui est-ce qui donne ici les leçons? — Un de tes grands amis et admirateurs, Miccus. — Par Jupiter! m'écriai-je, ce n'est point un homme médiocre, mais bien un habile sophiste. — Ainsi, veux-tu nous suivre, et venir voir ceux qui sont là-dedans? — Je serais d'abord bien aise d'apprendre ce qui pourra m'en revenir, et quel est là le beau garçon. — Chacun de nous, Socrate, en juge à son gré en faveur de tel ou tel. — Et selon toi, Hippothalès, quel est-il? Voyons, dis-moi cela. — Ma question le fit rougir. O Hippothalès, fils d'Hiéronyme! repris-je, il n'est plus nécessaire de me dire si tu aimes ou non. Je vois bien que non-seulement tu aimes, mais que cet amour t'a déjà mené loin. Je ne suis pas, si l'on veut, bon à grand'chose, ni fort habile; mais un don que le ciel m'a fait sans doute, c'est de savoir reconnaître, au premier instant,

celui qui aime et celui qui est aimé. A ces mots, il se mit à rougir bien plus fort. Là-dessus, Ctésippe lui dit : En vérité, Hippothalès, il te sied bien de rougir de la sorte, et de n'oser dire à Socrate le nom qu'il te demande, quand, pour peu qu'il restât auprès de toi, il ne pourrait manquer d'en être assommé, à force de te l'entendre répéter! Pour nous, Socrate, il nous en a rendus sourds; il ne nous remplit les oreilles que du nom de Lysis; surtout lorsqu'il est animé par un peu de vin, il nous en étourdit si bien qu'en nous réveillant le lendemain nous croyons entendre encore le nom de Lysis. Passe encore pour ce qu'il nous dit dans la conversation, quoique ce soit déjà beaucoup; mais c'est bien autre chose quand il vient nous inonder d'un déluge de vers et de prose, et, ce qui est pis que tout cela, quand il se met à chanter ses amours d'une voix admirable, qu'il nous faut entendre patiemment. Et maintenant, le voilà qui rougit à une simple question! — Ce Lysis, repris-je, est un tout jeune homme, à ce qu'il paraît; je le conjecture du moins, car, en te l'entendant nommer, je ne l'ai pas reconnu. — C'est qu'en effet on ne l'appelle guère pas son propre nom, mais par celui de son père, qui est un homme de beaucoup de réputation. Au reste,

cet enfant ne t'est pas inconnu, j'en suis sûr, au moins par sa figure : elle suffit pour qu'on le distingue. — Dis-moi, à qui appartient-il? — C'est le fils aîné de Démocrate d'Æxonée *. — Oui-dà, Hippothalès, m'écriai-je, que tu as bien trouvé là de nobles amours, et qui te font honneur à tous égards! Voyons donc, explique-toi maintenant comme tu le fais devant tes camarades; je veux éprouver si tu sais parler de tes amours comme doit le faire un amant, soit devant celui qu'il aime, soit devant d'autres personnes. — Mais, Socrate, est-ce que tu fais le moindre fond sur ce que t'a dit Ctésippe? — Toi-même, répondis-je, veux-tu nier que tu aimes celui qu'il a nommé? — Pour cela non; mais je nie que je fasse des vers et de la prose en son honneur. — Allons, il a perdu la tête, dit Ctésippe; en vérité, il extravague. — Alors je repris : O Hippothalès! je ne desire entendre de toi ni vers ni musique, si tu en as composé pour ton jeune ami, mais j'en voudrais seulement savoir le sens, afin de connaître comment tu te comportes vis-à-vis tes amours. — Ctésippe est là pour te le dire, Socrate; il doit le savoir et s'en souvenir à merveille, puisqu'à l'en croire

* Dème de la tribu Cécropide.

il a les oreilles étourdies à force de m'entendre. — Il n'est que trop vrai, par les dieux! s'écria Ctésippe : aussi bien tout cela est-il fort ridicule, Socrate; il est en effet assez plaisant qu'un amoureux, la tête remplie plus que personne de son bien-aimé, ne trouve rien de plus particulier à en dire que ce qu'en pourrait conter le premier enfant venu : à savoir ce qui se chante par toute la ville, et sur Démocrate, et sur Lysis, grand-père du jeune homme, et sur tous ses aïeux; leurs richesses, le nombre de leurs chevaux, les prix remportés par eux aux jeux isthmiques, néméens, pythiques, et à la course des chars, et à la course des chevaux; voilà ce qu'il nous rebat en prose et en vers, et mainte autre histoire plus vieille encore. L'autre jour, c'était la visite d'Hercule qu'il nous racontait dans je ne sais quelle tirade poétique; c'est-à-dire comment un de leurs ancêtres eut l'honneur de recevoir Hercule en qualité de son parent, étant né lui-même de Jupiter et de la fille du premier fondateur de son dème d'Æxonée; toutes choses qu'on entend chanter par les vieilles femmes, et cent autres récits de même force. Voilà, Socrate, ce qu'il nous condamne à entendre et en vers et en prose. — Quand Ctésippe eut fini : Oh! oh! m'écriai-je, Hippotha-

lès, cela n'est pas trop bien avisé à toi de faire toi-même et de chanter ton hymne de triomphe avant d'avoir vaincu! — Mais, Socrate, me dit-il, ce n'est pas à moi que s'adressent mes vers et mes chants. — Tu ne le crois pas du moins. — Et comment en serait-il autrement? — C'est toi, te dis-je, toi surtout à qui se rapportent toutes ces poésies. Si, en effet, tu réussis, après avoir placé si haut tes amours, tous ces éloges, tous ces chants tourneront à ton honneur, et seront dans le fait pour toi une sorte d'hymne de triomphe, comme ayant fait une pareille conquête; si tu échoues, au contraire, plus tu auras exalté, par tes éloges, celui que tu aimes, plus tu feras un triste personnage, frustré de si grandes et si illustres amours. Ainsi, mon cher, en amour, quiconque est un peu habile n'a garde de célébrer ce qu'il aime avant d'avoir réussi, par une sage méfiance de ce qui peut arriver; sans compter que d'ordinaire le bien-aimé, quand il se voit célébrer et vanter de la sorte, devient fier et dédaigneux. N'es-tu pas de cet avis? — J'en conviens, me dit-il. — Et plus ils ont de fierté, plus ils sont difficiles à vaincre. — Cela doit être. — Que dirais-tu d'un chasseur qui effaroucherait la proie qu'il veut surprendre, et la rendrait plus difficile à attein-

dre? — Ce serait un fort mauvais chasseur. — Et ne serait-ce pas la dernière maladresse, avec des discours et des chants, de rendre plus ombrageux encore au lieu d'attirer? Qu'en dis-tu? — Je suis de ton avis. — Prends donc garde, Hippothalès, qu'avec ta poésie tu ne t'exposes au même reproche. Tu ne voudrais pas, je pense, reconnaître pour bon poète celui qui se nuirait à lui-même par ses propres œuvres? — Non, par Jupiter! dit-il; ce serait par trop déraisonnable. Eh bien, Socrate, je passe condamnation sur tout cela; et, je t'en prie, si tu veux bien me donner quelque avis, apprends-moi quels discours et quelle conduite on doit tenir pour gagner les bonnes grâces de son bien-aimé. — Cela, répondis-je, n'est pas aisé à dire; mais si tu pouvais faire entrer ton cher Lysis en conversation avec moi, peut-être te pourrais-je offrir un exemple du genre d'entretien que tu devrais avoir avec lui, au lieu des hymnes en prose et en vers que tu lui débites, à ce qu'on dit. — Rien n'est plus facile à arranger : tu n'as qu'à entrer là-dedans avec Ctésippe, t'y asseoir, et te mettre à converser; je suis sûr qu'il viendra de lui-même pour t'entendre, car il aime singulièrement à écouter, Socrate : de plus, comme on célèbre la fête d'Hermès, adolescens et adul-

tés se trouvent aujourd'hui réunis; il ne peut donc manquer de venir auprès de toi. Ctésippe le connaît beaucoup par son cousin Ménexène, lequel est ami de Lysis plus que tout autre de ses camarades. Ctésippe pourrait donc l'appeler, s'il ne vient pas de lui-même. — Je le veux bien, lui dis-je; et emmenant alors Ctésippe, je m'avançai vers la palestre; les autres jeunes gens nous suivirent.

En entrant, nous trouvâmes les cérémonies à peine terminées et les jeunes garçons qui s'amusaient déjà à jouer aux osselets, tous parés pour la fête de ce jour. La plupart étaient à se divertir dans la cour; quelques autres, dans un coin du lieu où on se déshabille pour les exercices, jouaient à pair et impair avec une quantité d'osselets qu'ils tiraient de petites corbeilles. Autour de ceux-ci en étaient d'autres occupés à les regarder : Lysis était de ce nombre, et se tenait là parmi les jeunes garçons et les jeunes gens, ayant encore sa couronne sur la tête *, et remarquable entre tous non-seulement par sa beauté, mais par son air noble et décent. Pour nous, nous allâmes nous placer du côté opposé, qui était plus tranquille, et nous mîmes à débattre

* La couronne dont on se parait pour le sacrifice.

quelque chose entre nous. Lysis se retournait souvent en jetant les yeux vers nous; et l'on voyait qu'il avait grande envie de venir nous trouver. Il parut quelque temps embarrassé, comme hésitant à venir tout seul; mais bientôt Ménexène entra, en jouant, de la cour dans l'endroit où nous étions, et, en voyant Ctésippe et moi, il s'approcha pour s'asseoir auprès de nous. Lysis, observant son intention, le suivit et se plaça à son côté. Les autres accoururent aussi. Alors Hippothalès, dès qu'il les vit former un groupe assez nombreux, alla se glisser parmi eux, en tâchant de n'être pas aperçu de Lysis, de peur de lui déplaire, et se tenant à portée de nous écouter.

Alors, m'adressant à Ménexène : Fils de Démophon, lui dis-je, lequel est le plus âgé de vous deux? — Nous sommes en débat là-dessus, me répondit-il. — Et ne disputez-vous pas aussi qui de vous deux est le plus brave jeune homme? — Assurément. — Et aussi, sans doute, lequel est le plus beau? — Tous deux se mirent à rire. — Je ne veux pas vous demander lequel de vous est le plus riche; car vous êtes amis, n'est-il pas vrai? — Très vrai. — Et, comme on dit, entre amis tous les biens sont communs; de sorte que, si vous êtes sincères en vous donnant pour

amis, il n'y a aucune différence à faire entre vous sous le rapport de la fortune. — Ils en tombèrent d'accord. J'allais leur demander ensuite lequel des deux était le plus sage et le plus juste, lorsqu'un de leurs camarades vint avertir Ménexène que le maître de la palestre le demandait. Je présume que c'était en qualité de surveillant du sacrifice qu'on avait besoin de lui.

Ménexène se retira donc; alors, m'adressant à Lysis : N'est-il pas vrai, lui dis-je, que ton père et ta mère t'aiment tendrement? — Je le crois. — Et qu'ils voudraient te voir aussi heureux que possible? — Certainement. — Et regardes-tu comme heureux l'homme qui est esclave, et qui n'a la permission de rien faire de ce qu'il desire? — Non, assurément. — Si donc ton père et ta mère ont de la tendresse pour toi, et qu'ils souhaitent ton bonheur, il est clair qu'ils doivent, par tous les moyens possibles, s'efforcer de te le procurer. — Pourquoi non? — En ce cas, ils te laissent donc faire tout ce que tu veux; jamais ils ne te grondent, jamais ils ne te défendent de faire ce dont tu peux avoir envie? — Par Jupiter! Socrate, c'est tout le contraire; il y a bien des choses qu'ils me défendent. — Qu'est-ce à dire? Eux qui

veulent ton bonheur, t'empêchent de faire ce que tu desires? Voyons, dis-moi un peu : si tu t'avisais de vouloir monter sur l'un des chars de ton père, et prendre en main les rênes lorsqu'il y a un prix à disputer, tes parens te laisseraient-ils faire, ou bien ne t'en empêcheraient-ils pas? — Certes, ils ne voudraient pas le permettre. — Et à qui donc le permettraient-ils? — Il y a un cocher qui reçoit de mon père un salaire tout exprès. — Comment! ils accordent à un homme à gages, de préférence à toi, la liberté de disposer des chevaux, et ils lui paient encore un salaire pour cela! — Sans doute. — Mais l'attelage des mulets, au moins, ils te le laissent gouverner; et si tu voulais prendre le fouet pour les frapper, il ne tiendrait qu'à toi? — Nullement. — Quoi donc, répliquai-je, n'est-il permis à personne de les fouetter? — Si bien, au muletier. — Cet homme est-il libre ou esclave? — Esclave. — Ainsi, ils font plus de cas d'un esclave que de toi qui es leur fils; ils lui confient ce qui leur appartient, de préférence à toi; et lui permettent de faire les mêmes choses qu'ils te défendent! Eh bien, dis-moi encore une chose : te laissent-ils au moins le maître de toi-même, ou bien te refusent-ils encore jusqu'à cette liberté? — Eh, com-

ment pourraient-ils me la laisser ? — Il y a donc quelqu'un qui te gouverne? — Mon conducteur, que voici. — Esclave aussi, je pense? — Sans doute, et à nous. — Il me paraît pourtant un peu fort que ce soit l'esclave qui gouverne l'homme libre. Et en quoi ce conducteur te gouverne-t-il? — En ce qu'il me mène chez le maître. — Bon, est-ce que les maîtres te gouvernent aussi? — Oui, assurément. — Voilà bien des maîtres et des gouverneurs que ton père t'impose volontairement. Mais encore, quand tu rentres à la maison, chez ta mère, consent-elle, pour l'amour de ton plus grand bonheur possible, que tu viennes t'emparer de sa laine et de son métier, tandis qu'elle travaille? car pour la navette et les autres instrumens de son ouvrage, je suppose qu'elle ne te défend pas d'y toucher. — Lysis se mettant à rire : Par Jupiter, Socrate, non-seulement elle me le défend, mais je m'attirerais sur les doigts si j'y touchais. — Qu'est-ce ceci, par Hercule! m'écriai-je; aurais-tu donc offensé ton père et ta mère? — Moi? Je jure bien que non. — Mais que leur as-tu donc fait pour qu'ils t'empêchent avec tant de rigueur d'être heureux et de faire ce qu'il te plaît, pour qu'ils te tiennent toute la journée dans la dépendance de quelqu'un, en un mot dans

l'impossibilité de faire à-peu-près rien de ce que tu peux desirer? A ce compte, il semble que ni cette fortune si considérable ne te sert pas de grand'chose, puisque tout ce monde-là en dispose plus que toi, ni même ta propre personne, qui est si agréable; car elle est remise aux soins et à la garde des autres, tandis que toi, pauvre Lysis, tu n'as d'autorité sur qui que ce soit, et tu ne peux rien faire à ta volonté. — C'est que je ne suis pas encore en âge pour cela, Socrate. — Ce ne serait pas une raison, fils de Démocrate. Voici, par exemple, des cas où ton père et ta mère te laissent le maître, sans attendre que tu sois plus âgé: quand ils veulent se faire lire ou écrire quelque chose, c'est toi, je présume, qu'ils choisissent pour cela, de préférence à tous les gens de la maison? N'est-ce pas? — Oui. — Et, en ce cas, il dépend bien de toi d'écrire ou de lire telle lettre et puis telle autre à ton gré; de même quand tu prends ta lyre, ton père ni ta mère ne t'empêchent pas, j'imagine, de remonter ou de baisser telles cordes qu'il te plaît, de les pincer avec les doigts ou de les frapper avec le plectrum! T'en empêchent-ils? — Non, Socrate. — Maintenant, Lysis, quel motif me donneras-tu pour qu'ils te laissent, en ces sortes

de choses, la liberté qu'ils te refusent dans les autres? — C'est, je pense, parce que je sais les unes, et que j'ignore les autres. — A la bonne heure, mon enfant. Ce ne sont donc pas les années que ton père attend pour te donner ta liberté; mais du jour où ils te trouvera plus prudent que lui-même, il ne demandera pas mieux que de t'abandonner la conduite de tous ses biens, et la sienne propre. — Je le crois. — Fort bien; et votre voisin n'en est-il pas avec toi, sous ce rapport, aux mêmes termes que ton père? Ne te confierait-il pas très volontiers l'administration de sa maison, du moment qu'il serait convaincu que tu t'y entends mieux que lui? — Oui, il me la confierait. — Et les Athéniens, penses-tu qu'ils ne te remettront point la direction de leurs affaires, dès qu'ils t'auront reconnu la capacité convenable? — Si fait. — Et maintenant, par Jupiter, prenons le grand roi lui-même; qui préférerait-il, s'il s'agisssait de faire une sauce pour des viandes qu'on vient de cuire, de son fils aîné, l'héritier présomptif du trône de l'Asie, ou bien de nous, si nous étions dans le cas de prouver en sa présence que nous entendons mieux que son fils l'apprêt d'un ragoût? — Ce serait nous, sans doute. — Et, quant au prince, il ne lui laisserait pas mettre

le moindre assaisonnement, tandis qu'il nous verrait faire sans difficulté, lors même qu'il nous plairait de jeter le sel à pleines mains. — Et pourquoi non? — Ou bien, si son fils avait mal aux yeux, voudrait-il ou non lui permettre d'y toucher lui-même, quand il saurait que le prince n'entend rien à l'art de guérir? — Il l'en empêcherait. — Nous, au contraire, s'il nous tenait pour versés dans cet art, voulussions-nous ouvrir de force les yeux malades et les remplir de cendre, il ne s'y opposerait pas, je pense, persuadé que nous ne le ferions qu'à bon escient. — Je le crois. — Enfin ne s'en rapporterait-il pas à nous plutôt qu'à lui-même et à son fils pour toutes les choses dans lesquelles il nous croirait plus habiles qu'eux-mêmes? — Cela est naturel, Socrate. — Oui, cher Lysis, ainsi vont les choses: dans quelque genre que nous acquérions des talens, tout le monde s'adressera à nous, Grecs et Barbares, hommes et femmes; tout ce qu'il nous plaira de faire, nous le pourrons, personne ne s'avisera de nous le défendre; pour tout cela nous serons libres, et même nous commanderons aux autres; et ce sera pour nous une véritable propriété, puisque nous saurons en jouir, tandis que pour les choses où nous n'entendons rien, bien loin qu'on nous en laisse disposer à notre

guise, tout le monde voudra s'y opposer autant que possible, et non-seulement les étrangers, mais encore notre père, notre mère, et si quelqu'un nous touche de plus près; sur tout cela, il nous faudra obéir à d'autres : ce sera pour nous chose étrangère, car nous n'en aurons pas la jouissance. Admets-tu qu'il en soit ainsi? — Tout-à-fait. — Pouvons-nous aimer quelqu'un, ou en être aimé, par rapport à ce en quoi nous ne saurions être utiles à rien? — Pas le moins du monde. — Ce n'est donc pas pour les choses où tu serais inutile que l'on t'aime, et ton propre père comme tous les autres hommes? — Je ne le pense pas. — Si donc tu acquiers des lumières, mon enfant, tout le monde deviendra ton ami et te sera dévoué, car tu seras utile et précieux : dans le cas contraire, personne n'aura d'amitié pour toi, ni tes proches, ni ton père, ni ta mère. Et serait-il possible, Lysis, d'être fier quand on ne sait rien *? — Impossible. — Mais si tu as besoin des leçons du maître, c'est que tu n'as pas encore de savoir. — Il est vrai. — Ainsi tu ne vas pas faire le fier puisque tu es encore

* Ici et dans ce qui suit nous n'avons pu rendre le jeu de mots si naturel en grec et dans la conversation entre μέγα φρονεῖν et φρονεῖν, μεγαλόφρων et ἄφρων.

ignorant. — Par Jupiter! j'espère bien que non, Socrate.

Là-dessus je tournai les yeux vers Hippothalès, et je pensai commettre une indiscrétion; car je fus sur le point de m'écrier : Voilà, Hippothalès, quels entretiens il faut avoir avec ceux qu'on aime, pour rabattre leur amour-propre et les rendre humbles, au lieu de les enfler d'orgueil et de les gâter comme tu fais. Mais, le voyant inquiet et tout troublé de ce qui venait d'être dit, je me rappelai qu'il voulait rester caché à Lysis, et m'étant ravisé, je retins le propos qui allait m'échapper.

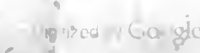
En ce moment Ménexène revint, et s'assit auprès de Lysis, à la place qu'il avait quittée. Lysis me dit tout doucement, sans qu'il pût l'entendre, d'un air naïf et amical : Socrate, répète donc à Ménexène les mêmes choses que tu m'as dites. —Lysis, lui répondis-je, tu pourras les lui dire toi-même, car tu m'as suivi avec grande attention.— Il est vrai, reprit-il. — En ce cas, tâche de te rappeler cela de ton mieux, afin de lui en rendre compte exactement; si tu oublies quelque chose, tu peux me le demander la première fois que tu me rencontreras. — Oui, Socrate, je m'y appliquerai, je te le promets; mais parle-lui à son tour : je desire t'écouter jusqu'à ce qu'il soit

l'heure de retourner à la maison. — Je le veux bien, mon enfant, puisque tu me le demandes; mais songe à venir à mon secours, si Ménexène se met à me réfuter : ne sais-tu pas que c'est un disputeur? — Oh! oui, très disputeur, et c'est pour cela que je desire que tu raisonnes avec lui. — Et pourquoi? repris-je, pour que j'apprête à rire à mes dépens?—A Dieu ne plaise, Socrate; mais pour que tu le châties un peu.—Comment m'y prendre? cela n'est pas aisé; car c'est un homme redoutable, un élève de Ctésippe. Bien mieux, Ctésippe lui-même est ici qui nous écoute; ne le vois-tu pas? — Allons, Socrate, ne t'inquiète de personne, et mets-toi à raisonner avec Ménexène. — Eh bien, j'y consens, lui dis-je. Ce petit dialogue entre Lysis et moi finissait à peine que Ctésippe s'écria : Mais que chuchotez-vous là de bon entre vous deux? se sauriez-vous nous en faire part?—Au contraire, lui dis-je, je ne demande pas mieux. Nous en étions sur quelque chose que Lysis ne comprend pas et qu'il pense que Ménexène comprendra; c'est pourquoi il m'engage à m'adresser à lui. — Et pourquoi ne pas le faire? — Aussi ferai-je, repris-je.

Réponds-moi donc, Ménexène, sur ce que je vais te demander. Il y a une chose que je desire depuis mon enfance; et chacun a ainsi son

goût particulier. Tel voudrait avoir des chevaux, tel autre des chiens; celui-ci de l'or, celui-là des dignités. Pour moi, je suis assez calme sur tout cela; mais ce que je desire avec passion c'est de posséder des amis: un bon ami serait plus précieux pour moi que la meilleure caille, le meilleur coq qui soit au monde *, même que quelque cheval et quelque chien qu'on me proposât: oui, par le chien, je crois même que j'irais jusqu'à préférer, et de beaucoup, un ami à tout le trésor de Darius, quand on y ajouterait encore Darius en personne, tant je suis amateur passionné de l'amitié. Eh bien, lorsque je vous considère, Lysis et toi, une chose me frappe et me fait envie, c'est qu'étant si jeunes, vous vous trouviez posséder sitôt et sans peine un si grand bien, et que tu aies su déjà, Ménexène, t'attacher en lui un ami, et lui de même en toi. Pour moi, je suis si éloigné d'avoir fait une telle acquisition, que j'ignore même la manière dont on acquiert un ami, et c'est justement ce dont je voulais m'informer à toi, comme étant bien au fait. Ainsi dis-moi, je te prie, lorsque quelqu'un en aime un

* Les Athéniens, très curieux des combats de ces deux espèces d'oiseaux, les nourrissaient exprès avec beaucoup de soin pour se procurer ce spectacle. (Voyez *les Lois*, liv. VII.)



autre, lequel des deux devient l'ami? est-ce celui qui aime par rapport à celui qui est aimé, ou celui qui est aimé par rapport à celui qui aime, ou bien n'y a-t-il aucune différence à faire?—Aucune, à mon avis, répond Ménexène. — Que dis-tu, repris-je, tous deux sont amis, quoique l'un d'eux seulement aime l'autre? — Oui, du moins à ce qu'il me semble. – Mais quoi, ne peut-il pas arriver que celui qui aime ne soit point payé de retour? — Cela peut arriver. — Bien mieux, ne peut-il se faire qu'il soit même haï, comme souvent les amans s'imaginent l'être de leurs bien-aimés? Quelque tendrement qu'ils puissent aimer, les uns croient qu'on a de l'indifférence, les autres de l'aversion pour eux. Cela ne te semble-t-il pas vrai? — Très vrai. — Or, en cas pareil, l'un des deux aime, l'autre est aimé? — Oui. — Eh bien, en ce cas, lequel est l'ami de l'autre? est-ce l'aimant qui l'est de l'aimé, qu'il soit en retour aimé ou haï? ou bien est-ce l'aimé? ou encore, serait-ce que ni l'un ni l'autre n'est ami quand l'affection n'est pas réciproque entre eux? — Il me semble qu'il faut l'entendre de cette dernière manière. — Alors nous admettons tout le contraire de ce que nous avons dit précédemment: tout-à-l'heure il suffisait qu'un seul aimât pour

qu'il y eût amitié entre tous deux; maintenant ni l'un ni l'autre n'est ami à moins que tous deux ne s'aiment réciproquement.— Nous avons l'air en effet de nous contredire. — Ainsi, quiconque aime n'est point l'ami de ce qui ne lui rend pas pareille affection.— A ce qu'il semble. — Ceux-là donc ne sont pas amis des chevaux auxquels les chevaux ne rendent pas le même attachement. Autant en dois-je dire des amis des cailles, des chiens, du vin, des exercices gymnastiques, et aussi des amis de la sagesse, à moins que la sagesse ne les aime à son tour; ou bien, quoique chacun d'eux aime toutes ces choses, il n'est point leur ami. Dès-lors, quand le poète a dit :

« Heureux celui qui a ses enfans pour amis;
« avec des coursiers agiles, des chiens pour la
« chasse, et un hôte dans les contrées lointaines*, »

le poète a donc menti?— Non, je ne le pense pas.

* Le texte dit : Heureux celui auquel sont des enfans *amis* (c'est-à-dire chéris), des coursiers, etc. La phraséologie grecque permet d'entendre ces mots comme s'il y avait, auquel sont amis des enfans, des chevaux, etc., ce qui fait porter le mot et l'idée d'*amis* sur tous les autres objets, par une extension évidemment fausse, mais que la grammaire ne réprouve pas positivement. Pour rendre à-la-fois le sens naturel de ces vers et le sens que leur prête Socrate, il nous

— Tu penses qu'il a raison de s'exprimer ainsi? — Sans doute. — Ainsi l'objet aimé est l'ami de celui qui aime, soit qu'il l'aime à son tour, soit qu'il le haïsse? Par exemple, les petits enfans nouveau-nés, qui n'aiment pas encore leurs père et mère, ou même qui les haïssent lorsque l'un ou l'autre les châtie, sont, dans le temps qu'ils les haïssent, leurs amis au plus haut degré. — Il faut bien l'admettre. — Il s'ensuit que l'ami n'est pas celui qui aime, mais celui qui est aimé. — Il est vrai. — De même l'ennemi sera non pas celui qui a de la haine, mais celui qui en est l'objet. — D'accord. — En ce cas, il arrive que bien des gens sont aimés par leurs ennemis et haïs par leurs amis, et qu'ils sont les amis de leurs ennemis et les ennemis de leurs amis, s'il est vrai que l'ami soit, non l'aimant, mais l'aimé. C'est pourtant là une chose bien déraisonnable, mon cher, ou plutôt impossible, ce me semble, d'être l'ennemi de son ami et l'ami de son ennemi. — Ton observation me paraît juste, Socrate. — Si

a fallu faire une phrase très embarrassée. On trouve dans le *second Alcibiade* un pareil exemple d'interprétation arbitraire. Ici les deux vers en question sont de Solon; d'après ce qu'attestent les Scholies d'Hermias sur le *Phèdre*, citées manuscrites par Ruhnken (voyez *Callimaque*, édit. d'Ernesti, fragmens, pag. 421), et publiées depuis en totalité par Ast. (*Voyez* p. 78.)

donc il y a là impossibilité, il faudra bien que celui qui aime soit l'ami de celui qui est aimé. — Oui. — Que celui qui hait soit l'ennemi de celui qui est haï. — Naturellement. — Dès-lors nous nous trouverons souvent dans la nécessité de reconnaître, comme dans les cas dont nous avons parlé, que souvent on est l'ami de qui ne nous est point ami, souvent même de qui nous est ennemi, quand nous aimons qui ne nous aime point et même qui nous hait; et que souvent aussi on est l'ennemi de qui ne nous est point ennemi, même de qui nous est ami, lorsque nous haïssons qui ne nous hait point, et même qui nous est attaché. — Cela est probable. — Comment donc ferons-nous si l'ami n'est ni l'aimant, ni l'aimé, ni même celui qui est à-la-fois l'un et l'autre? Faut-il supposer un autre rapport dans lequel on peut devenir réciproquement amis? — Par Jupiter! je ne sais, Socrate, comment me tirer de là. — N'aurions-nous pas, Ménexène, mal envisagé les choses? — C'est ce qu'il me semble, Socrate, dit Lysis, et aussitôt il rougit. Je vis bien que ces mots lui étaient échappés malgré lui par la vivacité de l'attention qu'il nous prêtait, et que sa physionomie n'avait cessé d'exprimer.

Voulant donc donner du relâche à Ménexène,

et charmé d'ailleurs de l'intelligente curiosité de son camarade, je me tournai vers lui pour lui adresser la parole : Oui, mon cher Lysis, lui dis-je, je crois que tu as raison, et que si nous eussions mieux dirigé cette discussion, nous ne nous serions pas égarés de la sorte. Eh bien, renonçons au chemin que nous avons pris; il me paraît trop difficile : je suis d'avis que nous en suivions un autre vers lequel nous nous sommes déjà tournés, et que nous considérions ce que disent les poètes. En fait de sagesse, les poètes sont nos pères et nos guides. Vraiment, ils ne nous expliquent pas mal l'amitié; ils nous disent que c'est Dieu lui-même qui fait les amis, en les conduisant l'un vers l'autre. Ils s'expriment à-peu-près en ces termes, s'il m'en souvient bien :

Un Dieu rapproche ceux qui se ressemblent *,

et fait qu'ils se connaissent. N'as-tu jamais rencontré ces vers-là? — Si fait, Socrate. — Tu auras peut-être aussi rencontré les ouvrages de certains hommes fort habiles qui disent précisément la même chose, savoir, que le semblable est toujours et nécessairement ami de son semblable **; je veux parler de ceux qui traitent,

* Homère, *Odyss.* XVII, 218.

** C'est la doctrine d'Empedocle. Voyez Aristote, *Eth.* VIII, 1. Diog. de Laerte, VIII, 76.

dans leurs entretiens et dans leurs écrits, de la nature et de l'univers. — Oui, Socrate. — Trouves-tu qu'ils aient raison? — Peut-être. — Peut-être, repris-je, n'ont-ils raison qu'à demi, mais peut-être aussi entièrement, et ce sera nous qui ne les entendons pas. Il nous semble en effet que plus un méchant homme se rapprochera de son pareil et fera société avec lui, plus il devra devenir son ennemi : car il lui fera quelque injustice; et il est impossible que l'offenseur et l'offensé soient bons amis. N'est-il pas vrai? — Sans doute. — Il résulte de là qu'une moitié de la maxime serait fausse, en supposant que les méchans fussent semblables entre eux. — Tu as raison. — Mais ils veulent dire, je crois, que les bons se ressemblent et sont amis entre eux, tandis qu'au contraire les méchans sont, à ce qu'on dit du moins, changeans et variables. Or, ce qui est différent de soi-même, et contraire à soi-même, ne saurait à beaucoup près ressembler à quelque autre chose et l'aimer. N'est-ce pas ton avis? — Oui, bien. — Ainsi, mon cher ami, ceux qui disent que le semblable est ami de son semblable l'entendent, je crois, en ce sens, que l'homme de bien seul est ami de l'homme de bien, et que le méchant ne saurait former jamais ni avec le bon ni avec le méchant une

amitié véritable. Es-tu de cet avis? — Lysis me fit signe que oui. — Nous savons donc maintenant quelles gens sont amis; car notre raisonnement nous démontre que ce sont les gens de bien. — Cela me paraît évident. — Et à moi aussi, repris-je; pourtant il y a là quelque chose qui me contrarie. Allons, courage, examinons de grâce, ce que je crois entrevoir. Le semblable est ami du semblable en tant que semblable, et comme tel, il lui est utile. Mais voyons ceci : est-il quelque bien ou quelque dommage que le semblable puisse faire à son semblable qu'il ne puisse se faire à soi-même? en peut-il attendre quoi que ce soit qu'il ne puisse attendre de soi-même? Alors, comment les semblables pourraient-ils s'attacher l'un à l'autre, quand ils ne peuvent se servir de rien réciproquement? y a-t-il moyen? — Impossible. — Et, sans attachement, comment pourrait-on être amis? — En aucune manière. — Mais enfin, quoique le semblable ne soit pas ami du semblable, il se pourrait que les gens de bien fussent amis, en tant que gens de bien, sinon en tant que semblables. — Peut-être. — Mais quoi! l'homme de bien, en tant qu'homme de bien, ne se suffit-il pas à lui-même? — Oui. — Or celui qui se suffit à soi-même, par cela même n'a besoin de per-

sonne. — Certainement. — Celui qui n'a besoin de personne ne saurait s'attacher. — Non. — Ne s'attachant pas, il ne peut aimer. — Non. — Ne pouvant aimer, il ne peut être ami. — Non, cela est clair. — Comment donc voulons-nous que se forme l'amitié entre les gens de bien, si, absens, ils n'ont pas besoin les uns des autres, puisque chacun d'eux isolé se suffit à soi-même, et si, présens, ils ne se sont d'aucune utilité? Le moyen que de tels hommes se soucient beaucoup l'un de l'autre? — Je ne le conçois pas. — Se souciant si peu l'un de l'autre, ils ne sauraient être amis. — Il est vrai. — Vois donc un peu, Lysis, dans quel panneau on nous a fait donner! Notre principe a bien l'air de n'être pas faux à demi seulement. — Comment cela? — Il me revient en ce moment à l'esprit d'avoir entendu quelqu'un soutenir que le semblable est en guerre avec le semblable, les gens de bien avec les gens de bien. Mon homme mettait en avant le témoignage d'Hésiode, qui dit quelque part :

Le potier fait ombrage au potier, le chanteur au chanteur,
Et le mendiant au mendiant.*

Et en général il ajoutait que plus les choses sont

* HÉSIODE, *Les œuvres et les jours*, v. 25.

semblables entre elles, plus elles doivent contenir d'élémens d'envie, de discorde et de haine; et moins elles sont semblables, d'amitié; que d'ailleurs le pauvre est de toute nécessité ami du riche, le faible du fort, pour en avoir du secours; le malade du médecin; et qu'enfin quiconque est ignorant recherche et aime l'homme instruit. Alors, se développant de plus en plus avec hardiesse, tant s'en fallait, selon lui, que le semblable fût ami de son semblable, que c'était précisément le contraire qui est ami de son contraire; que les choses les plus opposées entre elles sont les plus amies; qu'en effet on a besoin de son contraire et non de son semblable: par exemple, le sec de l'humide, le froid du chaud, l'amer du doux, l'aigu de l'obtus, le vide du plein, le plein du vide, et ainsi du reste; puisque le contraire sert d'aliment à son contraire, tandis que le semblable ne profite de rien à son semblable *. Et, en disant ces choses-là, mon cher, il avait l'air d'être bien sûr de son fait; il parlait à merveille. Et vous, mes amis, en êtes-vous contens? — Oui, vraiment, dit Ménexène,

* Opinion d'Héraclite. Voyez ARISTOTE, *Ethiq.* VIII, 1. DIOG. DE LAERTE, IX, 1, 8. *Le Banquet et le Commentaire de Proclus sur le Timée*, p. 24.

autant qu'il est possible d'en juger sur un premier aperçu. — Ainsi nous admettons que chaque chose est éminemment amie de son contraire? — Oui. — Bon; mais n'est-ce pas en vérité bien étrange, Ménexène? et n'allons-nous pas voir tomber sur nous sans pitié nos autres habiles raisonneurs, qui nous demanderont si la haine et l'amitié ne sont pas des choses fort contraires? Que leur répondrons-nous? ne sommes-nous pas forcés de leur accorder ce point? — Nécessairement. — Est-ce que par hasard la haine est amie de l'amitié, ou l'amitié de la haine? — Pas du tout. — Ou bien peut-être le juste de l'injuste, la tempérance de l'intempérance, le bon du mauvais? — Je ne le crois pas. — Si pourtant une chose est amie d'une autre en raison de son opposition, il faut bien que celles-ci le soient. — Il est vrai. — Ainsi, ni le semblable n'est ami du semblable, ni le contraire du contraire. — Il ne semble pas. — Eh bien voyons donc si le principe de l'amitié ne réside pas ailleurs, puisqu'il n'est réellement rien de ce que nous avons dit, et si par hasard ce qui n'est ni bon ni mauvais n'est pas ami de ce qui est bon. — Que veux-tu dire? — Par Jupiter! je ne le sais trop moi-même; je ne vais qu'en trébuchant, tant je

trouve ici de difficultés. Peut-être que, suivant le vieux proverbe, c'est la beauté qui fait l'amitié *. Aussi bien notre sujet est-il quelque chose de délicat, de lisse et de poli, et, à cause de cela, il pourrait encore nous échapper et nous glisser entre les doigts. Je dis donc que le bon est beau. N'est-ce pas ton avis? — Oui. — Je dis encore, comme par divination, que ce qui aime le beau et le bon n'est ni l'un ni l'autre. Or, écoute ce qui me fait hasarder ces conjectures un peu en aveugle. Je crois apercevoir trois genres distincts; d'abord le bon, puis le mauvais, ensuite ce qui n'est ni bon ni mauvais. Les distingues-tu aussi? — Oui. — Je vois que ni le bon n'est aimé du bon, ni le mauvais du mauvais, ni le bon du mauvais : c'est ce que nos raisonnemens précédens nous défendent d'admettre; il ne reste donc, pour qu'il y ait lieu à l'amitié, que le rapport de ce qui n'est ni bon ni mauvais à ce qui est bon ou à ce qui lui ressemble : car pour le mauvais, en aucun cas il ne peut être aimé. — Fort bien.—Mais, disions-nous, le semblable ne peut être non plus aimé de son semblable. N'est-ce pas? — Oui. — Ainsi, pour ce qui n'est

* Voyez le treizième vers de Théognis où il fait dire aux Grâces : *Ce qui est beau est aimé; ce qui n'est pas beau n'est pas aimé.*

ni bon ni mauvais, il ne saurait être aimé de son semblable? — Nullement, à ce qu'il paraît. — Il s'ensuit donc que l'amitié n'a lieu qu'entre ce qui n'est ni bon ni mauvais et le bon. — Cela me semble nécessaire. — Eh bien, mes enfans, ajoutai-je, où pourra nous mener le raisonnement que nous venons de faire? Prenons un exemple: le corps en bonne santé n'a besoin d'aucun soulagement ni de l'art du médecin; il se suffit à lui-même, et nul homme en santé n'aime son médecin, précisément parce qu'il est en santé. N'est-il pas vrai? — Oui. — Mais c'est bien plutôt le malade, à cause de sa maladie? — Sans doute. — Pourtant la maladie est un mal, tandis que la médecine est quelque chose de salutaire et de bon? — Oui. — D'un autre côté, le corps, en tant que corps, n'est ni bon ni mauvais? — Cela est vrai. — Or le corps est forcé, à cause de la maladie, de s'attacher à la médecine et de l'aimer? — Je le pense. — En ce cas, ce qui n'est ni bon ni mauvais devient donc ami de ce qui est bon, à cause de la présence du mal? — A ce qu'il paraît. — Mais, il est évident qu'il ne faut pas attendre que la présence du mal l'ait rendu mauvais, car alors, devenu mauvais, il ne pourrait plus desirer le bon et lui devenir ami, puisqu'il est impossible, suivant nos propres affir-

mations, que le bon et le mauvais soient amis. — Impossible, en effet. — Et maintenant fais attention à ce que je vais dire. Je dis que telle chose peut bien être semblable à ce qui se trouve avec elle, telle autre non; supposons, par exemple, qu'on se mette à enduire de couleur un objet quelconque, en pareil cas la couleur dont on enduit se trouvera avec la chose enduite? — Sans doute. — Mais l'objet enduit est-il le même quant à la couleur que cette couleur? — Je n'entends pas. — Voici, repris-je : si quelqu'un teignait de céruse tes cheveux qui sont blonds, alors seraient-ils blancs, ou le paraîtraient-ils seulement? — Ils le paraîtraient. — Et pourtant la blancheur s'y trouverait. — Oui. — Néanmoins ils n'en seraient pas plus blancs pour cela, et malgré la présence de cette blancheur, ils ne seraient ni blancs ni noirs. — Cela est vrai. — Mais, mon ami, lorsque la vieillesse leur fait prendre cette couleur, alors il n'y a plus lieu à distinguer la réalité de l'apparence, et ils deviennent blancs en effet par la présence de la blancheur. — Nul doute. — Je demande donc si un objet est toujours semblable à ce qui se trouve avec lui, ou si dans tel cas il lui est semblable et dans tel autre il ne l'est pas. — Ceci me paraît plus juste. —

Ainsi, quelquefois la présence du mal ne rend pas mauvais ce qui n'est en soi ni mauvais ni bon; quelquefois aussi elle le rend mauvais. — Tout-à-fait. — Lors donc que, malgré la présence du mal, l'objet n'est pas encore mauvais, cette présence même du mal lui fait desirer le bon; mais si elle le rend mauvais, elle lui ôte à-la-fois le desir du bon et la faculté de l'aimer. En effet, l'objet n'est plus, comme d'abord, ni mauvais ni bon; il est mauvais : or le mauvais ne peut être ami du bon. — Assurément. — D'après cela, nous pouvons dire que ceux qui possèdent la sagesse, hommes ou dieux, ne l'aiment plus; et que ceux-là ne l'aiment pas non plus, qui poussent l'ignorance jusqu'à n'avoir pas le sentiment du bien; car celui qui est mauvais et ignorant ne saurait aimer la sagesse. Restent donc ceux qui sont encore ignorans, il est vrai, mais qui ne le sont pas totalement, et qui reconnaissent ne pas savoir ce qu'en effet ils ne savent pas. Ceux-là, c'est-à-dire ceux qui ne sont ni bons ni mauvais, aiment la sagesse. Quant à ceux qui sont mauvais, ils ne l'aiment pas, non plus que ceux qui sont bons : car le contraire n'est point ami du contraire, ni le semblable du semblable, ainsi que nous l'avons remarqué précédemment : vous vous le rappelez ? — Très bien,

me répondirent-ils. — Nous avons donc, repris-je, Lysis et Ménexène, découvert d'une manière certaine ce qui est ami et ce qui ne l'est pas : nous disons que, soit relativement à l'âme, soit relativement au corps, et partout, en un mot, ce qui n'est ni bon ni mauvais est ami du bon à cause de la présence du mal. — Tous les deux en convinrent et reconnurent avec moi qu'il en était ainsi.

Pour moi, j'éprouvais une vive satisfaction; j'étais comme le chasseur qui vient enfin à grand'peine de saisir la proie qu'il poursuivait depuis long-temps. Bientôt, cependant, il s'éleva dans mon esprit, je ne sais comment, le plus étrange soupçon : je craignis que tout ce dont nous étions convenus ne fût pas vrai; et aussitôt, tout affligé, je m'écriai : — Ah! mes enfans, nous courons risque de n'avoir fait qu'un beau rêve. — Quoi donc? me dit Ménexène. — J'ai bien peur, continuai-je, que dans nos discours sur l'amitié nous n'ayons été dupes de raisonnemens spécieux, comme on est dupe d'un fanfaron. — Comment cela? — Le voici : celui qui aime aime-t-il quelque chose, ou non? — Il aime nécessairement quelque chose. — Maintenant, ne l'aime-t-il pour rien ni à cause de rien? — Il ne peut l'aimer que pour

quelque chose. — Ce pourquoi on est ami de quelque chose l'aime-t-on aussi, ou n'est-il ni ami ni ennemi? — Je ne saisis pas bien la question. — Cela n'est pas étonnant. Mais de cette manière peut être tu me suivras plus facilement; et moi-même, ce me semble, je comprendrai mieux ce que je dis. Le malade, avons-nous avancé tout-à-l'heure, est ami du médecin: n'est-il pas vrai? — Oui. — N'est-il pas ami du médecin à cause de la maladie et en vue de la santé? — Sans doute. — Or, la maladie est un mal? — Comment n'en serait-elle pas un? — Et la santé est-elle un bien ou un mal, ou n'est-elle ni l'un ni l'autre? — Elle est un bien. — Nous disions, je crois, que le corps, qui n'est en lui-même ni bon ni mauvais, devient, à cause de la maladie, c'est-à-dire à cause du mal, ami de la médecine. Or la médecine est bonne. D'un autre côté, on aime la médecine en vue de la santé. La santé est bonne, n'est-ce pas? — Oui, certes. — Et l'aime-t-on, ou non? — On l'aime. — Et la maladie, en est-on ennemi? — Assurément. — Ce qui n'est ni mauvais ni bon peut donc, à cause de ce qui est mauvais et ennemi, devenir ami du bon, en vue de ce qui est bon et ami. — Cela me paraît évident. — Ainsi, celui qui aime est ami de ce qui lui

est ami, à cause de ce qui lui est ennemi. — Je le crois. — Fort bien, repris-je alors. Mais arrivés là, mes enfans, prenons garde de nous tromper. Je veux bien d'abord ne pas vous faire remarquer que l'ami est devenu ami de l'ami, en d'autres termes que le semblable est maintenant ami du semblable, ce que nous avons reconnu impossible. Passons outre, et tâchons de ne pas nous égarer dans nos raisonnemens. La médecine, disons-nous, est aimée pour la santé? — Oui. — La santé est-elle aussi aimée? — Sans doute. — Si elle est aimée, elle l'est pour quelque chose? — Evidemment. — Et pour quelque chose que nous aimons, en suivant le principe que nous venons d'établir? — Sans contredit. — Et cette chose, de son côté, ne sera-t-elle pas aimée pour quelque autre chose que nous aimons aussi? — Oui, vraiment. — Mais n'est-il pas nécessaire de renoncer à cette marche, et d'arriver à quelque principe qui, sans nous faire retomber toujours ainsi d'ami en ami, nous conduise enfin à ce qui est l'ami par excellence, à cet ami pour lequel on peut dire que tout le reste est aimé? — Il le faut. — Je le répète, prenons garde que toutes les autres choses qui, disons-nous, sont aimées pour cet ami par excellence, n'en prennent faussement l'apparence

à nos yeux et ne nous induisent en erreur, tandis que lui seul est l'ami véritable. Examinons un peu. Quand on attache un grand prix à quelque chose, supposons par exemple un père qui préfère son fils à tous les biens du monde; n'y aura-t-il pas quelque autre objet auquel ce père attachera aussi un grand prix par suite de son amour pour son fils? ainsi, vient-il à apprendre qu'il a bu de la ciguë, il fera grand cas du vin, s'il pense que le vin peut sauver son fils? — Certainement. — Il fera grand cas du vase qui contiendra le vin? — Sans doute. — Fera-t-il donc alors plus de cas d'une coupe d'argile ou de trois mesures de vin que de son propre fils? ou ne faut-il pas dire plutôt que tout son amour se porte, non sur les remèdes que l'on prépare pour l'enfant, mais sur l'enfant pour lequel on prépare ces remèdes? Cependant nous disons souvent que nous estimons l'or et l'argent; rien n'est plus faux : ce que nous estimons, c'est ce pourquoi nous recherchons l'or, l'argent, et tous les autres biens : n'est-il pas vrai? — Oui. — Ne peut-on pas appliquer le même raisonnement à l'ami? car, en donnant le nom d'ami à ce que nous aimons en vue d'autre chose, nous nous sommes servis, je crois, d'une expression impropre. En effet, le nom d'ami semble n'appar-

tenir réellement qu'à l'objet auquel viennent aboutir toutes les autres prétendues amitiés. — Il a bien l'air d'en être ainsi. — Le véritable ami n'est donc pas ami en vue d'un autre ami? —Non.—Ainsi, que l'ami ne soit pas ami à cause de quelque chose d'ami, voilà qui est hors de discussion. Mais n'aimons-nous pas le bon? — Oui. — Est-ce à raison du mal que le bon est aimé? et si des trois choses de nature différente dont nous avons parlé, le bon, le mauvais, et ce qui n'est ni mauvais ni bon, deux seulement continuaient de subsister, et que la troisième, c'est-à-dire le mauvais, disparût entièrement et n'affectât plus ni le corps ni l'âme, ni aucune des choses que nous reconnaissons n'être ni bonnes ni mauvaises en elles-mêmes, le bon ne deviendrait-il pas alors complètement inutile et sans usage? Si en effet nous n'éprouvions aucune souffrance, nous ne sentirions plus le besoin d'aucun soulagement; et par là il serait évidemment prouvé que c'est à cause du mauvais que nous recherchons et aimons le bon : le bon est en quelque sorte le remède du mauvais, le mauvais est une maladie; or, quand il n'y a pas de maladie, on n'a nul besoin de remèdes. Il est donc dans la nature du bon que l'homme, qui n'est ni bon ni mauvais, ne peut

l'aimer qu'à cause du mal; et que le bon n'a par lui-même aucune utilité. — Il me semble qu'il en est ainsi, répondit Ménexène. — Ainsi, repris-je, cet ami auquel se rapportent toutes les autres choses qui, comme nous le disions, sont aimées en vue d'une autre, ne leur ressemble en rien. Celles-ci en effet sont aimées, à ce que nous prétendons, en vue de quelque chose que nous aimons; mais l'ami véritable paraît être d'une nature tout opposée : d'après ce que nous venons de dire, il est ami à cause de ce qui est ennemi; et si ce qui est ennemi venait à disparaître, il cesserait, à ce qu'il semble, de nous être ami. — Je n'en crois rien, du moins d'après ce que nous avons dit. — Par Jupiter, réponds-moi, Ménexène : supposons que la mal ait entièrement disparu; n'y aura-t-il plus ni faim, ni soif, ni rien de semblable? ou bien au contraire la faim n'existera-t-elle pas toujours, aussi long-temps du moins qu'il y aura des hommes et des animaux, mais sans être jamais nuisible, ainsi que la soif et tous les autres appétits de cette sorte, sans qu'ils puissent jamais devenir mauvais, puisque le mal n'est plus? ou est-ce une question ridicule de demander, qu'y aura-t-il ou que n'y aura-t-il pas alors? — Qui le sait? — Au moins, ce que nous savons, c'est que mainte-

nant l'homme qui a faim tantôt en souffre, tantôt en jouit. N'est-il pas vrai?—Oui.—Et s'il a soif ou s'il éprouve tout autre appétit semblable, ces appétits ne lui font-ils pas tantôt du bien, tantôt du mal, et quelquefois aussi ni l'un ni l'autre? —Sans doute.—Dans le cas où le mal serait détruit, ce qui n'est pas mauvais devrait-il être détruit avec le mal? — Non, vraiment. — Ainsi, les appétits qui ne sont ni bons ni mauvais existeraient encore, lors même que le mal aurait disparu. — Je le crois. — L'appétit et le desir peuvent-ils exister sans l'amour? — Je ne le pense pas. — Il semblerait donc d'après cela que l'on aimerait encore après la destruction du mal. — Certainement. — Si le mal donnait naissance à l'amitié, le mal une fois disparu, l'amitié ne pourrait plus être : car, lorsque la cause cessé, il est impossible que l'effet subsiste. — C'est juste. —Précédemment nous avions admis que celui qui aime aime quelque chose et pour quelque chose; et nous disions alors que c'était à cause du mal que ce qui n'est ni bon ni mauvais aimait le bon. — Oui. — Je crois maintenant apercevoir une autre raison d'aimer et d'être aimé. — Voyons, — Le desir est-il véritablement, comme nous venons de le dire, la cause de l'amitié? Ce qui desire est-il, lorsqu'il desire, ami de ce qui est

desiré? et tous nos raisonnemens précédens sur l'amitié ne sont-ils qu'un long bavardage? — Je le crains. — Et en effet, ce qui desire ne desire-t-il pas ce dont il a besoin? Qu'en dis-tu? — Je le pense. — Ce qui a besoin est ami de ce dont il a besoin? — Sans doute. — On a besoin de ce dont on est privé? — Oui. — Dès-lors, c'est ce qui nous est convenable apparemment qui est l'objet de l'amour, de l'amitié, du desir; cela semble évident, Ménexène et Lysis. — L'un et l'autre en convinrent. — Ainsi vous, par exemple, si vous êtes amis, c'est qu'il existe quelque convenance naturelle entre vous. — Assurément, me répondirent-ils ensemble. — Si quelqu'un, mes amis, en recherche et en aime un autre, il faut qu'il y ait entre lui et l'objet aimé quelque convenance soit d'âme, soit de caractère, soit de mœurs, soit d'extérieur même; autrement il ne le rechercherait pas, et n'aurait pour lui ni amour ni amitié. — Ménexène en convint; mais Lysis garda le silence. — Eh! bien, continuai-je, il est nécessaire que nous aimions ce qui a quelque convenance naturelle avec nous. — Oui. — Il est donc nécessaire que l'amant sincère et véritable soit aimé de l'objet qu'il aime. — Un léger signe de tête indiqua l'assentiment de Ménexène et de

Lysis. Mais Hippothalès était ivre de joie, et son visage changeait à chaque instant de couleur.

Pour moi, voulant examiner la chose de plus près, je repris notre entretien en ces termes : — Si ce qui convient diffère du semblable, nous avons dit, je crois, ce que c'est que l'ami ; mais si ce qui convient ne fait qu'une seule et même chose avec le semblable, comment rejeter maintenant ce que nous avons précédemment admis, que le semblable, en tant que semblable, est inutile au semblable? or, il serait absurde de prétendre que ce qui est inutile peut être ami. Voulez-vous donc, fatigués comme nous sommes de discuter, que nous tombions d'accord et admettions sur-le-champ que le convenable n'est pas la même chose que le semblable? — Soit. — Mais dirons-nous que le bon est convenable à toute chose, et que le mauvais y est étranger; ou bien que le mauvais est convenable au mauvais, le bon au bon, ce qui n'est ni bon ni mauvais à ce qui n'est ni mauvais ni bon? — Il nous semble, me dirent-ils, que cette dernière hypothèse est plus juste. — Mais nous voilà, mes enfans, retombés dans la conclusion que nous avions repoussée au commencement : car, à ce compte, l'injuste ne sera pas moins ami de l'injuste et le mauvais du mauvais, que le bon

ne le sera du bon. — Il est vrai. — D'un autre côté, si le bon et le convenable ne sont qu'une même chose, il n'y aura que le bon qui puisse être ami du bon. — C'est juste. — Ici encore, je le crois, nous nous sommes d'avance réfutés nous-mêmes. Ne vous en souvenez-vous pas? — Parfaitement. — Dès-lors à quoi bon prolonger cette discussion? n'est-il pas évident qu'elle ne nous mènerait à aucun résultat? Toutefois j'éprouve le besoin d'imiter ces avocats habiles qui, à la fin de leurs plaidoyers, ne manquent jamais de résumer ce qu'ils ont dit. Si donc ni l'aimant, ni l'aimé, ni le semblable, ni le contraire, ni le bon, ni le convenant, ni enfin toutes les choses que nous avons passées en revue, et en vérité le nombre en est si considérable que je ne peux me les rappeler toutes, si rien de tout cela n'est l'ami que nous cherchons, je ne sais plus que dire.

En parlant ainsi, mon intention était d'engager quelqu'un des assistans les plus âgés à prendre la parole. Mais tout-à-coup, semblables à de mauvais génies, les esclaves qui avaient amené Lysis et Ménexène à la palestre survinrent avec les frères de ces jeunes gens, et les appelèrent pour les reconduire chez leurs parens : en effet, il était déjà tard. D'abord

nous voulûmes, ainsi que tous nos auditeurs, obtenir d'eux quelques instans; mais ils n'eurent aucun égard à nos représentations, et se fâchant dans leur langage à demi barbare, ils se mirent à appeler Lysis et Ménexène avec plus d'instance encore. Enfin, comme ils paraissaient avoir un peu bu durant la fête d'Hermès et se trouver hors d'état de nous entendre, vaincus par leur opiniâtreté, nous nous séparâmes. Cependant, au moment où Lysis et Ménexène se retiraient, je leur dis : Jeunes gens, vous et moi, tout vieux que je suis, nous nous sommes peut-être rendus un peu ridicules aujourd'hui; car tous ceux qui nous quittent vont se demander comment il se fait que nous nous croyions amis, vous le voyez, je me mets du nombre, et que pourtant nous n'ayons pu découvrir encore ce que c'est que l'ami.

HIPPIAS,

OU

DU BEAU.

ARGUMENT

PHILOSOPHIQUE.

Le sophiste Hippias se vante à Socrate d'avoir eu dernièrement à Lacédémone le plus grand succès avec un discours sur les belles occupations * qui conviennent à la jeunesse, et il espère avoir le même succès à Athènes, où il compte faire bientôt une nouvelle lecture de ce discours, à laquelle il invite Socrate. Socrate le remercie, mais il feint de ne pas entendre le sujet du discours d'Hippias, parce qu'il y sera question de belles occupations, c'est-à-dire de belles choses, et qu'il ignore ce que c'est que le beau. Il conjure Hippias de vouloir bien

* Καλῶν ἐπιτηδευμάτων.

le lui enseigner, pour qu'il soit en état de comprendre son discours. Hippias, qui ne saisit pas toute la portée de la question de Socrate, lui donne à la place d'une définition générale des exemples du beau, qu'il confond avec le beau lui-même ; et tout naturellement, pour modèle de la beauté, il lui cite une belle femme. Sur quoi Socrate lui montre aisément qu'il élude la difficulté, qu'une belle femme est belle sans être la beauté elle-même, comme un cheval aussi peut être beau, un vase, et mille autres choses ; et que la vraie question est de savoir pourquoi ces différens objets sont beaux, et quel est le caractère commun à tous, qui, se retrouvant dans tous à quelque degré, constitue leur beauté. Hippias cherche alors, au lieu d'un exemple particulier, une qualité générale ; mais ne s'élevant pas bien haut encore, ne sortant pas du cercle de la beauté physique,

quoiqu'il quitte le domaine de la nature pour celui de l'art, il prétend que ce qui rend beaux les objets d'art c'est l'or, et que l'or est de tous les métaux employés par les artistes celui qui donne à leurs ouvrages leur plus grande beauté : opinion qui, pour être comprise du lecteur moderne, exige qu'il se rappelle les procédés et les matériaux de l'art antique. Socrate réfute cette opinion en montrant à Hippias que si l'or est beau, l'ivoire a aussi sa beauté, qu'il est préférable dans certains cas, que souvent même une matière moins précieuse que l'ivoire peut faire un plus bel effet, et qu'on ne peut pas dire d'une manière absolue que là où n'est pas l'or, nulle beauté ne soit possible. L'or n'est donc pas le beau en soi.

Hippias croit beaucoup mieux satisfaire Socrate en se jetant d'un autre côté, et il dit qu'il n'y a rien de plus beau que d'être riche, d'avoir de la santé et de la considé-

6.

ration, de fournir une carrière distinguée, d'arriver à un âge avancé, de mourir plein de jours et d'honneurs, et d'obtenir de la postérité la même vénération dont on a entouré ses pères. Mais, répond Socrate, quand il serait vrai que ces divers caractères contiennent toute la beauté qui est relative à l'homme, ils sont loin d'épuiser l'idée entière du beau. D'abord ils sont étrangers à la nature; car la nature, qui est immortelle, ne vieillit pas, et n'est pas sujette à la maladie. Il en est de même de l'art. La définition ne s'appliquant ni aux beautés de la nature, ni à celles de l'art, est donc incomplète, même dans les limites du monde visible. Il y a plus, elle ne s'applique point aux dieux, à cette existence réelle, quoique invisible, qui passe pour le type de la beauté, et que par conséquent la définition devrait embrasser; car elle doit atteindre tout ce qui est beau, et dans l'hu-

manité, et dans la nature, et dans l'art, et dans la divinité. Toute définition qui n'embrasserait pas le cercle entier des êtres, est d'avance convaincue d'insuffisance et ne peut remplir les conditions d'une définition légitime.

Éclairé peu-à-peu par les objections de Socrate, Hippias essaie enfin de véritables définitions, des définitions générales et abstraites ; et il en propose successivement trois, qui, sans cesse reproduites par les philosophes, combattues ou adoptées offrent dès-lors dans leur premier développement et leur première réfutation un double intérêt, historique et philosophique. Platon, dans la personne de Socrate, parcourt rapidement ces trois définitions, les caractérise avec netteté, et leur oppose des argumens décisifs, dont la force est encore entière aujourd'hui.

1° La première de ces définitions est la

convenance. Elle est vieille, comme on voit, l'opinion qui attribue la beauté à la disposition et à l'arrangement des parties, car c'est là ce que signifie la convenance. Platon répond : Ou les diverses parties sont belles, et alors ce n'est pas leur arrangement qui les fait telles, quoique cet arrangement puisse avoir aussi sa beauté ; ou les parties ne sont pas belles, et alors que peut faire leur arrangement ? Pensons-y bien. Pour que la convenance constitue la beauté, il faut que, de parties qui ne sont pas belles, elle fasse non-seulement un tout qui ait de la beauté, mais un tout dont les parties soient belles, et belles, non d'une beauté apparente et relative, mais d'une beauté réelle et absolue ; car il s'agit ici de ce qui est et non de ce qui paraît beau, de la réalité et non de l'apparence, de la beauté absolue et non de la beauté relative. Il faut à la rigueur que la con-

venance, l'arrangement et la disposition des parties, transforment positivement la laideur en beauté; si elle lui met seulement un masque, la convenance n'est alors qu'une tromperie en fait de beauté et non la beauté elle-même, et la définition est incomplète et vicieuse.

2° Le beau, c'est l'utile. Mais utile à quoi, demande Platon, à quel usage et dans quel but? Sans doute tout ce qui ne sert à rien, ce qui n'a en soi le pouvoir de rien produire, est indigne du nom de beau; mais par cela seul qu'un homme ou une chose a le pouvoir de produire quelque effet et de tendre à un but, suit-il de là que cet homme ou cette chose soit belle alors même qu'elle ne menerait à rien de bon, et produirait même du mal? Il est clair que l'utile n'étant qu'un moyen, un moyen relatif à un but, c'est la bonté du but qui mesure la beauté du moyen, de sorte qu'il ne faut pas dire

que le beau est ce qui est utile, mais ce qui est utile à une bonne fin, c'est-à-dire ce qui est avantageux, c'est-à-dire encore ce qui est bien.

Vous croyez que Platon va s'arrêter à cette définition qu'il a lui-même suggérée à l'interlocuteur, et qui semble si bien d'accord avec la théorie platonicienne, qui, n'admettant de vraiment utile que ce qui est bien ou conduit au bien, et de beau que le bien même ou ce qui en porte l'empreinte, confond dans une seule idée l'utile, le bien et le beau*. Mais, tout au contraire, cette définition, savoir que le beau est ce qui est utile, avantageux, capable de produire quelque bien, loin de trouver grâce aux yeux de Platon par son rapport avec sa propre théorie, est traitée ici avec une sévérité telle qu'elle semble au premier coup-

* *Voyez* l'argument du Gorgias, tom. III, pag. 147.

d'œil une injustice et même une contradiction. L'intelligence de ce passage controversé ne peut être empruntée qu'à un examen plus approfondi de la vraie théorie de Platon, et de la définition dont il s'agit. Cette définition ressemble bien un peu, il est vrai, à la théorie platonicienne, mais cette ressemblance n'est qu'apparente et couvre une différence essentielle. D'abord, à la rigueur, les termes même dans lesquels la définition est exprimée excluent l'identité du beau et du bien: car, selon cette définition, le beau est ce qui produit le bien; il est par conséquent la cause du bien; il en diffère donc de toute la différence qui sépare la cause de l'effet; donc le beau n'est pas le bien. Mais cette réponse ne s'adresse qu'à l'énoncé de la définition. Il faut aller plus avant. Si l'on veut mettre entre le beau et le bien la relation de la cause à l'effet, de l'antécédent au conséquent, comme le fait la

définition, la cause, dans la vraie théorie de Platon, ce serait le bien, et le beau en serait l'effet, le développement et la forme; tandis que dans la définition ici réfutée, les mots semblent attribuer au beau l'antériorité et la qualité de cause, et rabaisser le bien au rang de l'effet : ce qui, d'un côté, fait du bien une simple conséquence, un résultat d'un principe autre que lui-même, c'est-à-dire détruit son indépendance, et en même temps donne au beau une primitivité, une puissance créatrice que la raison lui enlève aisément pour le laisser alors flotter sans aucune base. La contradiction reprochée à Platon n'est donc qu'apparente, et c'est précisément dans l'intérêt de sa vraie théorie qu'il combat la définition d'Hippias, et la combat avec une sévérité impitoyable, parce qu'on pourrait la confondre avec la sienne, et qu'elle en diffère essentiellement.

3° Le beau, c'est le plaisir que nous don-

nent les perceptions de l'ouïe et de la vue. C'est encore là aujourd'hui la doctrine des partisans de la philosophie des sens, en matière de beauté. Ils réduisent toute l'idée du beau à une sensation; seulement ils empruntent cette sensation aux sens de l'ouïe et de la vue; et on ne peut nier en effet que ce ne soit surtout par ces deux sens que nous percevons les sensations qui sont pour nous l'occasion de la conception du beau dans la nature. Mais outre que les sensations de la vue et de l'ouïe ne sont que l'occasion et non le principe de la notion de la beauté dans l'ordre de la nature, il est absurde de vouloir ramener à cette seule explication toutes les autres espèces de beauté: la beauté des actions, par exemple, et en général la beauté morale. Il faudrait soutenir que toute beauté morale est réductible à la beauté physique; en un mot il faudrait mettre en avant un système général de sensualisme cent fois

réfuté par Platon. — Ensuite à quel titre les plaisirs de l'ouie et de la vue contiendraient-ils la notion du beau? Ce ne peut être qu'à titre de plaisir en général, ou à titre de plaisir propre au sens particulier de la vue et de l'ouie. Or, si c'est en tant que plaisir indépendamment des sens particuliers qui le donnent, il faut dire que toute espèce de sensation agréable contiendra aussi la notion du beau, pourvu qu'elle soit agréable, fût-ce même les sensations les plus grossières, le plaisir étant égal à lui-même dans sa nature, et ne pouvant différer que dans ses degrés; ou si c'est à titre de plaisir venu des sens particuliers de la vue et de l'ouie, il faut expliquer ce qu'il peut y avoir de commun dans ces deux sens pour y trouver la notion commune du beau. Si la vue comme telle nous révèle la beauté, elle exclut l'ouie; ou si c'est l'ouie, elle exclut la vue. Qu'y a-t-il donc qui soit commun à ces deux choses, et en même

temps propre à chacune d'elles, pour expliquer la beauté qui doit être propre à chacune et en même temps commune à toutes deux ? Que l'on cherche bien, et l'on trouvera qu'il n'y a de propre et de commun à-la-fois aux sensations agréables de la vue et de l'ouïe, que cette qualité, savoir d'être agréable, c'est-à-dire le plaisir, et nous retombons alors dans la première hypothèse. On insiste, et l'on dit que les sensations de la vue et de l'ouïe, indépendamment du plaisir, ont cela de particulier à elles, exclusivement à toutes les autres sensations, de donner un plaisir sans mélange de peine; or le plaisir sans mélange de peine, ce n'est pas seulement le plaisir, c'est le bien luimême. Mais c'est retomber ou dans la théorie du beau considéré comme utile, théorie déjà détruite, ou dans celle du beau considéré comme cause du bien, théorie que Platon a déjà réfutée, et sur laquelle il re-

vient ici pour l'accabler de nouveau, comme destructive de sa théorie favorite de l'identité du bien et du beau, à laquelle il immole successivement toutes les théories et qu'il élève au-dessus d'elles sans la démontrer ni la développer, ni même l'avouer directement.

L'Hippias appartient à la même classe de dialogues que le Lysis, et nous aurions pu y signaler aussi et y suivre les procédés et la marche de la dialectique platonicienne; mais nous avons préféré nous occuper ici du fond plus encore que de la forme; pour celle-là, nous renvoyons à l'argument qui précède. D'ailleurs, l'Hippias ne se rapporte au Lysis que d'une manière générale, comme un dialogue réfutatif à un dialogue de même genre; mais il a des rapports plus réels et plus particuliers avec l'Euthyphron. C'est tout-à-fait la même composition, le même caractère philosophique et dramati-

que, et on n'y peut méconnaître deux ouvrages du même âge et de la même main, du même penseur et du même artiste. L'Hippias est tout négatif, il est vrai, mais comme beaucoup d'autres dialogues, et même ici une solution positive est à-peu-près indiquée; la réfutation est rapide, et souvent subtile en apparence, mais toujours solide en réalité; et la composition, dans sa brièveté, a de la grandeur, une méthode parfaite, et un vif intérêt, puisque dans ce court dialogue se trouvent presque toutes les solutions que la philosophie peut proposer sur la question du beau, successivement présentées dans leur ordre de vraisemblance et d'importance, d'abord une solution purement physique et des exemples au lieu de généralités philosophiques, puis des tentatives d'abstractions tour-à-tour convaincues d'être incomplètes, et de n'atteindre qu'un

côté du sujet, au lieu de l'embrasser tout entier; enfin tous les vices de l'école sensualiste des sophistes, soit pour la méthode, soit pour le fond des idées, exposés graduellement avec une lumière et une vigueur toujours croissante. Pour être concentrée dans un étroit espace et pour ainsi dire ramassée sur elle-même, la force de l'Hippias n'en est pas moins réelle, et le fond simple et riche de ce petit dialogue eût porté aisément les plus grands développemens, s'il eût plu à l'auteur de s'y livrer, et nous les eussions ici facilement tirés nous-mêmes si la brièveté de l'ouvrage original ne nous eût imposé la loi de resserrer cet argument dans de justes limites.



HIPPIAS,

OU

DU BEAU.

SOCRATE, HIPPIAS.

SOCRATE.

O SAGE et excellent Hippias, combien il y a que tu n'es venu à Athènes!

HIPPIAS.

En vérité, Socrate, je n'en ai pas eu le loisir. Lorsque l'Élide a quelque affaire à traiter avec une autre cité, elle s'adresse toujours à moi préférablement à tout autre citoyen, et me choisit pour son envoyé, persuadée que personne n'est plus capable de bien juger, et de lui faire un rapport fidèle des choses qui lui sont dites de la part de chaque ville. J'ai donc été souvent député en différentes villes, mais le plus souvent à Lacédémone, et pour

un plus grand nombre d'affaires très importantes. C'est pour cette raison, puisque tu veux le savoir, que je viens rarement en ces lieux.

SOCRATE.

Voilà ce que c'est, Hippias, d'être un homme vraiment sage et accompli; car d'abord tu es en état de procurer aux jeunes gens des avantages bien autrement précieux que l'argent qu'ils te donnent en grande quantité; et ensuite tu peux rendre à ta patrie de ces services capables de tirer un homme de la foule, et de lui acquérir de la renommée. Cependant, Hippias, quelle peut être la cause pour laquelle ces anciens, dont les noms sont si célèbres pour leur sagesse, un Pittacus, un Bias, un Thalès de Milet, et ceux qui sont venus depuis, jusqu'à Anaxagoras, se sont tous ou presque tous éloignés des affaires publiques?

HIPPIAS.

Quelle autre raison, Socrate, penses-tu qu'on puisse alléguer, si ce n'est leur impuissance à embrasser à-la-fois les affaires de l'état et celles des particuliers?

SOCRATE.

Quoi donc! au nom de Jupiter! est-ce que, comme les autres arts se sont perfectionnés, et

que les ouvriers du temps passé sont des ignorans auprès de ceux d'aujourd'hui, nous dirons aussi que votre art, à vous autres sophistes, a fait les mêmes progrès, et que ceux des anciens qui s'appliquaient à la sagesse n'étaient rien en comparaison de vous?

HIPPIAS.

Rien n'est plus vrai.

SOCRATE.

Ainsi, Hippias, si Bias revenait maintenant au monde, il paraîtrait ridicule auprès de vous, à-peu-près comme les sculpteurs disent que Dédale se ferait moquer, si de nos jours il faisait des ouvrages tels que ceux qui lui ont acquis tant de célébrité.

HIPPIAS.

Au fond, Socrate, la chose est comme tu dis; cependant j'ai coutume de louer les anciens et nos devanciers plus que les sages de ce temps, car si je suis en garde contre la jalousie des vivans, je redoute aussi l'indignation des morts.

SOCRATE.

C'est fort bien pensé et raisonné, Hippias, à ce qu'il me semble. Et je puis aussi te rendre témoignage que tu dis vrai, et que ton art s'est réellement perfectionné pour la capacité de join-

dre l'administration des affaires publiques aux affaires particulières. En effet, le fameux Gorgias, sophiste de Léontium, est venu ici avec le titre d'envoyé de sa ville, comme le plus capable de tous les Léontins de traiter les affaires d'état. Il s'est fait beaucoup d'honneur en public par son éloquence; et, dans le particulier, en donnant des leçons et en conversant avec les jeunes gens, il a amassé et emporté de grosses sommes d'argent de cette ville. Veux-tu un autre exemple? Notre ami Prodicus a souvent été député par ses concitoyens auprès de beaucoup de villes, et, en dernier lieu, étant venu, il y a peu de temps, de Céos à Athènes, il a parlé dans le sénat avec de grands applaudissemens; et donnant chez lui des leçons et s'entretenant avec notre jeunesse, il en a tiré des sommes prodigieuses *. Parmi les anciens sages, aucun n'a cru devoir exiger de l'argent pour prix de ses leçons, ni faire montre de son savoir devant toutes sortes de personnes, tant ils étaient simples, et savaient peu le mérite de l'argent. Mais les deux sophistes que je viens de nommer ont plus gagné d'argent avec leur sagesse

* Voyez le *Cratyle*, l'*Axiochus*; et Aristote, Rhétor. III. 14.

qu'aucun ouvrier n'en a retiré de quelque art que ce soit; et Protagoras, avant eux, avait fait la même chose.

HIPPIAS.

Je vois bien, Socrate, que tu n'entends pas le fin de notre profession : si tu savais combien elle m'a valu d'argent, tu en serais étonné; et pour ne point parler du reste, étant une fois allé en Sicile lorsque Protagoras y était et y jouissait d'une grande réputation, quoiqu'il eût déjà un certain âge et que je fusse beaucoup plus jeune que lui, j'amassai en fort peu de temps plus de cent cinquante mines, et plus de vingt mines d'un seul petit endroit qu'on appelle Inycum. De retour chez moi, je donnai cette somme à mon père, qui en fut surpris et frappé ainsi que nos autres concitoyens; et je crois avoir gagné seul plus d'argent que deux autres sophistes ensemble, quels qu'ils puissent être.

SOCRATE.

En vérité, Hippias, voilà une belle et grande preuve de ta sagesse, de celle des hommes de notre siècle, et de leur supériorité à cet égard sur les anciens. Il faut convenir, d'après ce que tu dis, que l'ignorance de vos devanciers était extrême, puisqu'on rapporte qu'il est arrivé à

Anaxagoras lui-même tout le contraire de ce qui vous arrive. Ses parens lui ayant laissé de grands biens, il les négligea et les laissa périr entièrement, tant sa sagesse était insensée. On raconte des traits à-peu-près semblables d'autres anciens. Il me paraît donc que c'est là une marque bien claire de l'avantage que vous avez sur eux du côté de la sagesse. C'est aussi le sentiment commun, qu'il faut que le sage soit principalement sage pour lui-même; et la fin d'une pareille sagesse est d'amasser le plus d'argent que l'on peut. Mais en voilà assez là-dessus. Dis-moi encore une chose : de toutes les villes où tu as été, quelle est celle dont tu as rapporté de plus grosses sommes? Il ne faut pas le demander; c'est sans doute Lacédémone, où tu es allé plus que partout ailleurs.

HIPPIAS.

Non, par Jupiter, Socrate.

SOCRATE.

Que dis-tu là? Est-ce de cette ville que tu aurais tiré le moins d'argent?

HIPPIAS.

Je n'en ai jamais tiré une obole.

SOCRATE.

Voilà une chose bien étrange et qui tient du prodige, Hippias. Dis-moi, je te prie, n'aurais-

tu point assez de sagesse pour rendre meilleurs du côté de la vertu ceux qui te fréquentent et prennent tes leçons?

HIPPIAS.

J'en ai de reste pour cela, Socrate.

SOCRATE.

Est-ce donc que tu étais en état de rendre meilleurs les enfans des Inyciens, et que tu ne pouvais en faire autant des enfans des Spartiates?

HIPPIAS.

Il s'en faut de beaucoup.

SOCRATE.

C'est apparemment que les Siciliens sont curieux de devenir meilleurs, et que les Lacédémoniens ne s'en soucient pas *.

HIPPIAS.

Au contraire, Socrate, les Lacédémoniens n'ont rien plus à cœur.

SOCRATE.

Auraient-ils par hasard fui ton commerce, faute d'argent?

HIPPIAS.

Nullement; ils en ont en abondance.

* Les Siciliens étaient célèbres pour leur mollesse, les Lacédémoniens pour leur austérité.

SOCRATE.

Puisque les Lacédémoniens désirent devenir meilleurs, qu'ils ont de l'argent, et que tu peux leur être infiniment utile à cet égard, pourquoi donc ne t'ont-ils pas renvoyé chargé d'argent? Cela ne viendrait-il point de ce que les Lacédémoniens élèvent mieux leurs enfans que tu ne ferais? Est-ce là ce que nous dirons, et en conviens-tu?

HIPPIAS.

J'en suis bien éloigné.

SOCRATE.

N'aurais-tu pu réussir à persuader aux jeunes gens de Lacédémone qu'en s'attachant à toi ils avanceraient plus dans la vertu qu'auprès de leurs parens? ou bien n'as-tu pu mettre dans l'esprit de leurs pères que, pour peu qu'ils prissent intérêt à leurs enfans, ils devaient t'en confier l'éducation, plutôt que de s'en charger eux-mêmes? Sans doute qu'ils n'enviaient point à leurs enfans le bonheur de devenir aussi vertueux qu'il est possible?

HIPPIAS.

Non, je ne le pense pas.

SOCRATE.

Lacédémone est pourtant une ville bien policée.

HIPPIAS.

Sans contredit.

SOCRATE.

Mais, dans les villes bien policées, la vertu est ce qu'on estime le plus.

HIPPIAS.

Assurément.

SOCRATE.

Personne au monde n'est d'ailleurs plus capable que toi de l'enseigner aux autres.

HIPPIAS.

Personne, Socrate.

SOCRATE.

Celui qui saurait parfaitement apprendre à monter à cheval ne serait-il pas considéré en Thessalie plus qu'en nul autre endroit de la Grèce? et n'est-ce pas là qu'il amasserait le plus d'argent, ainsi que partout où l'on aurait de l'ardeur pour cet exercice?

HIPPIAS.

Il y a apparence.

SOCRATE.

Et un homme capable d'enseigner les sciences les plus propres à inspirer la vertu ne sera point honoré principalement à Lacédémone, et dans toute autre ville grecque gouvernée par de bonnes lois? il n'en retirera pas, s'il le veut, plus

d'argent que de nulle autre part? Et tu crois, mon cher, qu'il fera plutôt fortune en Sicile et à Inycum? Te croirai-je en cela, Hippias? car si tu l'ordonnes, il faudra bien te croire.

HIPPIAS.

Ce n'est point l'usage, Socrate, à Lacédémone de toucher aux lois, ni de donner aux enfans une autre éducation que celle qui est établie.

SOCRATE.

Comment dis-tu? l'usage n'est point à Lacédémone d'agir sagement, mais de faire des fautes?

HIPPIAS.

Je n'ai garde de dire cela, Socrate.

SOCRATE.

N'agiraient-ils pas sagement s'ils donnaient à leurs enfans une éducation meilleure, au lieu d'une moins bonne?

HIPPIAS.

J'en conviens; mais la loi ne permet pas chez eux d'élever les enfans suivant une mode étrangères. Sans cela, je puis te garantir que si quelqu'un avait jamais reçu de l'argent à Lacédémone pour former la jeunesse, j'en aurais reçu plus que personne : ils se plaisent à m'entendre et m'applaudissent; mais,

comme je viens de dire, la loi est contre moi.

SOCRATE.

Par la loi, Hippias, entends-tu ce qui est nuisible ou salutaire à une ville?

HIPPIAS.

On ne fait des lois, ce me semble, qu'en vue de leur utilité; mais elles nuisent quelquefois quand elles sont mal faites.

SOCRATE.

Quoi! les législateurs, en faisant des lois, ne les font-ils point pour le plus grand bien de l'état? et sans cela n'est-il pas impossible qu'un état soit bien policé?

HIPPIAS.

Tu as raison.

SOCRATE.

Lors donc que ceux qui entreprennent de faire des lois en manquent le but, qui est le bien, ils manquent ce qui est légitime et la loi elle-même. Qu'en penses-tu?

HIPPIAS.

A prendre la chose à la rigueur, Socrate, cela est vrai; mais les hommes n'ont point coutume de l'entendre ainsi.

SOCRATE.

De qui parles-tu, Hippias? des hommes instruits, ou des ignorans?

HIPPIAS.

Du grand nombre.

SOCRATE.

Mais ce grand nombre connaît-il la vérité?

HIPPIAS.

Pas du tout.

SOCRATE.

Ceux qui la connaissent regardent sans doute le plus utile comme plus légitime en soi pour tous les hommes que ce qui est moins utile. Ne l'accordes-tu pas?

HIPPIAS.

Oui, plus légitime, je te l'accorde.

SOCRATE.

Et les choses sont en effet comme les personnes instruites les conçoivent?

HIPPIAS.

Oui.

SOCRATE.

Or il est plus utile, à ce que tu dis, pour les Lacédémoniens d'être élevés selon ton plan d'éducation, quoiqu'il soit étranger, que suivant le plan reçu chez eux.

HIPPIAS.

Et je dis vrai.

SOCRATE.

N'avoues-tu pas aussi, Hippias, que ce qui est plus utile est plus légitime?

HIPPIAS.

J'en suis convenu en effet.

SOCRATE.

Donc, selon tes principes, il est plus légitime pour les enfans de Lacédémone d'être élevés par Hippias, et moins légitime d'être élevés par leurs parens, si réellement ton éducation doit leur être plus utile.

HIPPIAS.

Elle le serait, Socrate.

SOCRATE.

Ainsi les Lacédémoniens pèchent contre la loi lorsqu'ils refusent de te donner de l'argent et de te confier leurs enfans.

HIPPIAS.

Je te l'accorde; aussi bien il me paraît que tu parles pour moi, et j'aurais tort de te contredire.

SOCRATE.

Voilà donc, mon cher ami, les Lacédémoniens convaincus de violer les lois *, et cela sur les objets les plus importans, eux qui passent

* En grec, *légitime* et *légal* ne sont qu'un seul mot, νόμιμον; et παρανομεῖν signifie également violer la loi en soi, et violer les lois positives. Il a fallu dans la conclusion se servir en français d'expressions différentes.

pour le mieux policé de tous les peuples. Mais, au nom des dieux, Hippias, en quelle occasion t'applaudissent-ils et t'écoutent-ils avec plaisir? C'est apparemment quand tu leur parles du cours des astres et des révolutions célestes, toutes choses que tu connais mieux que personne? *

HIPPIAS.

Point du tout: ils ne peuvent supporter ces sciences.

SOCRATE.

C'est donc sur la géométrie qu'ils aiment à t'entendre discourir?

HIPPIAS.

Nullement: la plupart d'entre eux ne savent pas même compter, pour ainsi dire.

SOCRATE.

Par conséquent, il s'en faut bien qu'ils t'écoutent volontiers, quand tu expliques l'art du calcul.

HIPPIAS.

Oui, certes, il s'en faut bien.

SOCRATE.

C'est sans doute sur les choses qu'aucun homme n'a distinguées avec plus de précision que toi,

* Voyez le *Protagoras*, t. III, et le *second Hippias*.

la valeur des lettres et des syllabes *, des harmonies et des mesures?

HIPPIAS.

De quelles harmonies, mon cher, et de quelles lettres parles-tu?

SOCRATE.

Sur quoi donc se plaisent-ils à t'entendre et t'applaudissent-ils? Dis-le-moi toi-même, puisque je ne saurais le deviner.

HIPPIAS.

Lorsque je leur parle, Socrate, de la généalogie des héros et des grands hommes, de l'origine des villes, et de la manière dont elles ont été fondées dans les premiers temps, et en général de toute l'histoire ancienne, c'est alors qu'ils m'écoutent avec le plus grand plaisir; de façon que, pour les satisfaire, j'ai été obligé d'étudier et d'apprendre avec soin tout cela.

SOCRATE.

En vérité, Hippias, tu es heureux que les Lacédémoniens ne prennent pas plaisir à entendre nommer de suite tous nos archontes depuis Solon; sans quoi tu aurais pris bien de la peine à te mettre tous ces noms dans la tête.

* Voyez le *second Hippias*.

HIPPIAS.

Quelle peine, Socrate? je n'ai qu'à entendre une seule fois cinquante noms, je les répéterai par cœur.

SOCRATE.

Tu dis vrai : je ne faisais pas attention que tu possèdes l'art de la mnémonique *. Je conçois donc que c'est avec beaucoup de raison que les Lacédémoniens se plaisent à tes discours, toi qui sais tant de choses, et qu'ils s'adressent à toi, comme les enfans aux vieilles femmes, pour leur faire des contes divertissans.

HIPPIAS.

Je t'assure, Socrate, que je m'y suis fait dernièrement beaucoup d'honneur, en exposant quelles sont les belles occupations auxquelles un jeune homme doit s'appliquer; car j'ai composé là-dessus un fort beau discours, écrit avec le plus grand soin. En voici le sujet et le commencement. Je suppose qu'après la prise de Troie, Néoptolème, s'adressant à Nestor, lui demande quels sont les beaux exercices qu'un jeune homme doit cultiver pour rendre son nom célèbre. Nestor après cela prend la parole, et lui propose je ne sais combien de pratiques tout-

* Voyez le *second Hippias*.

à-fait belles. J'ai lu ce discours en public à Lacédémone, et je dois le lire ici dans trois jours à l'école de Phidostrate, avec beaucoup d'autres morceaux qui méritent d'être entendus : je m'y suis engagé à la prière d'Eudicos, fils d'Apémante. Tu me feras plaisir de t'y rendre, et d'amener avec toi d'autres personnes en état d'en juger.

SOCRATE.

Cela sera, s'il plaît à Dieu, Hippias*. Pour le présent, réponds à une petite question que j'ai à te faire à ce sujet, et que tu m'as rappelée à l'esprit fort à propos. Il n'y a pas long-temps, mon cher ami, que, causant avec quelqu'un, et blâmant certaines choses comme laides, et en approuvant d'autres comme belles, il m'a jeté dans un grand embarras par ses questions insultantes. Socrate, m'a-t-il dit, d'où connais-tu donc les belles choses et les laides? Voyons un peu : pourrais-tu me dire ce que c'est que le beau? Moi, je fus assez sot pour demeurer interdit, et je ne sus quelle bonne réponse lui faire. Au sortir de cet entretien, je me suis mis en colère contre moi-même, me reprochant mon ignorance, et me suis bien promis que

* Cet endroit annonce le lieu, l'occasion, et les personnages du second Hippias.

le premier de vous autres sages que je rencontrerais, je me ferais instruire, et qu'après m'être bien exercé, j'irais retrouver mon homme et lui présenter de nouveau le combat. Ainsi tu viens, comme je disais, fort à propos. Enseigne-moi à fond, je te prie, ce que c'est que le beau, et tâche de me répondre avec la plus grande précision, de peur que cet homme ne me confonde de nouveau, et que je lui apprête à rire pour la seconde fois. Car sans doute tu sais tout cela parfaitement; et, parmi tant de connaissances que tu possèdes, celle-ci est apparemment une des moindres?

HIPPIAS.

Oui, Socrate, une des moindres; ce n'est rien en vérité.

SOCRATE.

Tant mieux, je l'apprendrai facilement, et personne désormais ne se moquera de moi.

HIPPIAS.

Personne, j'en réponds. Ma profession, sans cela, n'aurait rien que de commun et de méprisable.

SOCRATE.

Par Junon, tu m'annonces une bonne nouvelle, Hippias, s'il est vrai que nous puissions venir à bout de cet homme. Mais ne te gêne-

rai-je pas si, faisant ici son personnage, j'attaque tes discours à mesure que tu répondras, afin de m'exercer davantage ? car je m'entends assez à faire des objections; et, si cela t'est indifférent, je veux te proposer mes difficultés, pour être plus ferme dans ce que tu m'apprendras.

HIPPIAS.

Argumente, j'y consens : aussi bien, comme je t'ai dit, cette question n'est pas d'importance; et je te mettrais en état d'en résoudre de bien plus difficiles, de façon qu'aucun homme ne pourrait te réfuter.

SOCRATE.

Tu me charmes, en vérité. Allons, puisque tu le veux bien, je vais me mettre à sa place, et tâcher de t'interroger.

Si tu récitais en sa présence ce discours que tu as, dis-tu, composé sur les belles occupations, après l'avoir entendu, et au moment que tu cesserais de parler, il ne manquerait pas de t'interroger avant toutes choses sur le beau (car telle est sa manie), et il te dirait : Étranger d'Élis, n'est-ce point par la justice que les justes sont justes? Réponds, Hippias, comme si c'était lui qui te fît cette demande.

HIPPIAS.

Je réponds que c'est par la justice.

SOCRATE.

La justice n'est-elle pas quelque chose de réel?

HIPPIAS.

Sans doute.

SOCRATE.

N'est-ce point aussi par la sagesse que les sages sont sages, et par le bien que tout ce qui est bon est bon?

HIPPIAS.

Assurément.

SOCRATE.

Cette sagesse et ce bien sont des choses réelles, et tu ne diras pas apparemment qu'elles n'existent point?

HIPPIAS.

Qui pourrait le dire?

SOCRATE.

Toutes les belles choses pareillement ne sont-elles point belles par le beau?

HIPPIAS.

Oui, par le beau.

SOCRATE.

Ce beau est aussi quelque chose de réel, sans doute?

HIPPIAS.

Certainement.

SOCRATE.

Étranger, poursuivra-t-il, dis-moi donc ce que c'est que ce beau.

HIPPIAS.

Celui qui fait cette question, Socrate, veut-il qu'on lui apprenne autre chose, sinon qu'est-ce qui est beau?

SOCRATE.

Ce n'est pas là ce qu'il demande, ce me semble, Hippias, mais ce que c'est que le beau.

HIPPIAS.

Et quelle différence y a-t-il entre ces deux questions?

SOCRATE.

Est-ce qu'il ne te paraît pas qu'il y en ait?

HIPPIAS.

Non, il n'y en a point.

SOCRATE.

Il est évident que tu sais cela mieux que moi. Cependant fais attention, mon cher. Il te demande, non pas qu'est-ce qui est beau, mais ce que c'est que le beau.

HIPPIAS.

Je comprends, mon cher ami : je vais lui dire ce que c'est que le beau, et il n'aura rien à répliquer. Tu sauras donc, puisqu'il faut te dire la vérité, que le beau c'est une belle fille.

SOCRATE.

Par le chien, Hippias, voilà une belle et brillante réponse. Si je réponds ainsi, aurai-je répondu, et répondu juste à la question, et n'aura-t-on rien à répliquer?

HIPPIAS.

Comment le ferait-on, Socrate, puisque tout le monde pense de même, et que ceux qui entendront ta réponse te rendront tous témoignage qu'elle est bonne?

SOCRATE.

Soit, je le veux bien. Voyons, Hippias, que je répète en moi-même ce que tu viens de dire. Cet homme m'interrogera à-peu-près de cette manière: Socrate, réponds-moi: toutes les choses que tu appelles belles ne sont-elles pas belles, en supposant qu'il y a quelque chose de beau par soi-même? Et moi, je lui répondrai qu'en supposant que le beau est une belle fille, on a trouvé ce par quoi toutes ces choses sont belles.

HIPPIAS.

Crois-tu qu'il entreprenne après cela de te prouver que ce que tu donnes pour beau ne l'est point; ou s'il l'entreprend, qu'il ne se couvrira pas de ridicule?

SOCRATE.

Je suis bien sûr, mon cher, qu'il l'entrepren-

dra; mais s'il se rend ridicule par là, c'est ce que la chose elle-même fera voir. Je veux néanmoins te faire part de ce qu'il me dira.

HIPPIAS.

Voyons.

SOCRATE.

Que tu es plaisant, Socrate! me dira-t-il. Une belle cavale n'est-elle pas quelque chose de beau, puisque Apollon lui-même l'a vantée dans un de ses oracles? Que répondrons-nous, Hippias? N'accorderons-nous pas qu'une cavale est quelque chose de beau, je veux dire une cavale qui soit belle? Car, comment oser soutenir que ce qui est beau n'est pas beau?

HIPPIAS.

Tu dis vrai, Socrate, et le dieu a très bien parlé. En effet, nous avons chez nous des cavales parfaitement belles.

SOCRATE.

Fort bien, dira-t-il. Mais quoi! une belle lyre n'est-elle pas quelque chose de beau? En conviendrons-nous, Hippias?

HIPPIAS.

Oui.

SOCRATE.

Cet homme me dira après cela, j'en suis à-peu-près sûr, je connais son humeur: Quoi donc,

mon cher ami, une belle marmite n'est-elle pas quelque chose de beau?

HIPPIAS.

Quel homme est-ce donc là, Socrate? Qu'il est mal appris d'oser employer des termes si bas dans un sujet si noble!

SOCRATE.

Il est ainsi fait, Hippias. Il ne faut point chercher en lui de politesse: c'est un homme grossier, qui ne se soucie que de la vérité. Il faut pourtant lui répondre; et je vais dire le premier mon avis. Si une marmite est faite par un habile potier; si elle est unie, ronde et bien cuite, comme sont quelques-unes de ces belles marmites à deux anses, qui tiennent six mesures, et sont faites au tour; si c'est d'une pareille marmite qu'il veut parler, il faut avouer qu'elle est belle. Car comment dirions-nous que ce qui est beau n'est pas beau?

HIPPIAS.

Cela ne se peut, Socrate.

SOCRATE.

Une belle marmite est donc aussi quelque chose de beau? dira-t-il. Réponds.

HIPPIAS.

Mais, oui, Socrate, je le crois. Ce meuble, à la vérité, est beau quand il est bien travaillé; mais

tout ce qui est de ce genre ne mérite pas d'être appelé beau, si tu le compares avec une belle cavale, une belle fille, et toutes les autres belles choses.

SOCRATE.

A la bonne heure. Je comprends maintenant comment il nous faut répondre à celui qui nous fait ces questions. Mon ami, lui dirons-nous, ignores-tu combien est vrai le mot d'Héraclite, que le plus beau des singes est laid si on le compare à l'espèce humaine? De même la plus belle des marmites, comparée avec l'espèce des filles, est laide, comme dit le sage Hippias. N'est-ce pas là ce que nous lui répondrons, Hippias?

HIPPIAS.

Oui, Socrate, c'est très bien répondu.

SOCRATE.

Un peu de patience, je te prie; voici à coup sûr ce qu'il ajoutera : Quoi, Socrate! n'arrivera-t-il pas aux filles, si on les compare avec des déesses, la même chose qu'aux marmites si on les compare avec des filles? La plus belle fille ne paraîtra-t-elle pas laide en comparaison? Et n'est-ce pas aussi ce que dit Héraclite que tu cites, que l'homme le plus sage ne paraîtra qu'un singe vis-à-vis de Dieu, pour la sagesse, la beauté et tout le reste? Accorderons-nous, Hippias,

que la plus belle fille est laide, comparée aux déesses?

HIPPIAS.

Qui pourrait aller là contre, Socrate?

SOCRATE.

Si nous lui faisons cet aveu, il se mettra à rire, et me dira : Socrate, te rappelles-tu la question que je t'ai faite? Oui, répondrai-je; tu m'as demandé ce que c'est que le beau. Et puis, reprendra-t-il, étant interrogé sur le beau, tu me donnes pour belle une chose qui, de ton propre aveu, n'est pas plutôt belle que laide? Il y a bien apparence, lui dirai-je. Ou que me conseilles-tu, mon cher ami, de lui répondre?

HIPPIAS.

Réponds, comme tu l'as fait avec raison, que l'espèce humaine n'est pas belle en comparaison des dieux.

SOCRATE.

Mais, poursuivra-t-il, si je t'avais demandé, au commencement, qu'est-ce qui est en même temps beau et laid, et que tu m'eusses fait cette réponse, n'aurais-tu pas bien répondu? Te semble-t-il encore que le beau par soi-même, qui orne et rend belles toutes les autres choses du moment qu'elles en participent, soit une fille, une cavale, une lyre?

HIPPIAS.

Si c'est là, Socrate, ce qu'il veut savoir, rien n'est plus aisé que de lui dire ce que c'est que ce beau qui sert d'ornement à tout le reste, et dont la présence embellit toutes choses. Cet homme, à ce que je vois, est un imbécille, qui ne se connaît pas du tout en beauté. Tu n'as qu'à lui répondre : Ce beau que tu me demandes n'est autre que l'or ; il sera bien embarrassé, et ne s'avisera pas de te rien répliquer ; car nous savons tous que partout où l'or se trouve, ce qui paraissait laid auparavant paraîtra beau dès que l'or lui servira d'ornement.

SOCRATE.

Tu ne connais pas l'homme, Hippias ; tu ignores jusqu'à quel point il est difficile, et combien il a de peine à se rendre à ce qu'on lui dit.

HIPPIAS.

Qu'est-ce que cela fait, Socrate ? Il faut, bon gré mal gré, qu'il se rende à une raison quand elle est bonne, ou, sinon, qu'il se couvre de ridicule.

SOCRATE.

Hé bien, mon cher, bien loin de se rendre à cette réponse, il s'en moquera et me dira : Insensé,

que tu es, penses-tu que Phidias fût un mauvais artiste? Bien au contraire, lui répondrai-je, ce me semble.

HIPPIAS.

Et tu auras raison.

SOCRATE.

Je le crois; mais lorsque j'aurai reconnu que Phidias est un habile sculpteur, mon homme répondra : Quoi donc! Phidias, à ton avis, n'avait nulle idée de ce beau dont tu parles? Pourquoi? lui dirai-je. C'est, continuera-t-il, parce qu'il n'a point fait d'or les yeux de sa Minerve, ni son visage, ni ses pieds, ni ses mains, bien que tout cela étant d'or dût paraître très beau; mais d'ivoire. Il est évident qu'il n'a fait cette faute que par ignorance, ne sachant pas que c'est l'or qui embellit toutes les choses dans lesquelles il entre. Lorsqu'il nous parlera de la sorte, que lui répondrons-nous, Hippias?

HIPPIAS.

Cela n'est pas difficile. Nous lui dirons que Phidias a bien fait; car l'ivoire est beau aussi, je pense.

SOCRATE.

Pourquoi donc, répliquera-t-il, Phidias n'a-t-il pas fait de même le milieu des yeux d'ivoire,

mais d'une pierre précieuse, ayant cherché celle qui va le mieux avec l'ivoire? Est-ce qu'une belle pierre est aussi une belle chose? Le dirons-nous, Hippias?

HIPPIAS.

Oui, lorsqu'elle convient.

SOCRATE.

Et lorsqu'elle ne convient pas, accorderai-je ou non qu'elle est laide?

HIPPIAS.

Accorde-le, lorsqu'elle ne convient pas.

SOCRATE.

Mais quoi! me dira-t-il, ô habile homme que tu es! l'ivoire et l'or n'embellissent-ils point les choses auxquelles ils conviennent, et n'enlaidissent-ils point celles auxquelles ils ne conviennent pas? Nierons-nous qu'il ait raison, ou l'avouerons-nous?

HIPPIAS.

Nous avouerons que ce qui convient à chaque chose la fait belle.

SOCRATE.

Quand on fait bouillir, dira-t-il, cette belle marmite, dont nous parlions tout-à-l'heure, pleine d'une belle purée, quelle cuillère convient à cette marmite? une d'or, ou de bois de figuier?

HIPPIAS.

Par Hercule! quelle espèce d'homme est-ce donc là, Socrate? Ne veux-tu pas me dire qui c'est?

SOCRATE.

Quand je te dirais son nom, tu ne le connaîtrais pas.

HIPPIAS.

Je connais du moins dès à présent que c'est un ignorant.

SOCRATE.

C'est un questionneur insupportable, Hippias. Que lui répondrons-nous, cependant, et laquelle de ces deux cuillères dirons-nous qui convient mieux à la purée et à la marmite? N'est-il pas évident que c'est celle de figuier? Car elle donne une meilleure odeur à la purée; d'ailleurs, mon cher, il n'est point à craindre qu'elle casse la marmite, que la purée se répande, que le feu s'éteigne, et que les convives soient privés d'un excellent mets : accidens auxquels la cuillère d'or exposerait; en sorte que nous devons dire, selon moi, que la cuillère de figuier convient mieux que celle d'or, à moins que tu ne sois d'un autre avis.

HIPPIAS.

Elle convient mieux en effet, Socrate. Je t'a-

vouerai pourtant que je ne daignerais pas répondre à un homme qui me ferait de pareilles questions.

SOCRATE.

Tu aurais raison, mon cher ami. Il ne te conviendrait pas d'entendre des termes aussi bas, richement vêtu comme tu es, chaussé élégamment, et renommé chez les Grecs pour ta sagesse; mais pour moi, je ne risque rien à converser avec ce grossier personnage. Instruis-moi donc auparavant, et réponds, à cause de moi. Si la cuillère de figuier, dira-t-il, convient mieux que celle d'or, n'est-il pas vrai qu'elle est plus belle, puisque tu es convenu, Socrate, que ce qui convient est plus beau que ce qui ne convient pas? Avouerons-nous, Hippias, que la cuillère de figuier est plus belle que celle d'or?

HIPPIAS.

Veux-tu, Socrate, que je t'apprenne une définition du beau, avec laquelle tu couperas court à toutes les questions de cet homme?

SOCRATE.

De tout mon cœur; mais dis-moi auparavant des deux cuillères dont je parlais à l'instant quelle est celle que je lui donnerai pour la plus convenable et la plus belle?

HIPPIAS.

Hé bien, réponds-lui, si tu le veux, que c'est celle de figuier.

SOCRATE.

Dis maintenant ce que tu voulais dire tout-à-l'heure. Car pour ta précédente définition, que le beau est la même chose que l'or, il est aisé de la réfuter et de prouver que l'or n'est pas plus beau qu'un morceau de bois de figuier. Voyons donc ta nouvelle définition du beau.

HIPPIAS.

Tu vas l'entendre. Il me paraît que tu cherches une beauté telle que jamais et en aucun lieu elle ne paraisse laide à personne.

SOCRATE.

C'est cela même, Hippias : tu conçois fort bien ma pensée.

HIPPIAS.

Écoute donc; car si on a un seul mot à répliquer à ceci, dis hardiment que je n'y entends rien.

SOCRATE.

Dis au plus vite, au nom des dieux.

HIPPIAS.

Je dis donc qu'en tout temps, en tous lieux, et pour tout homme, c'est une très belle chose d'avoir des richesses, de la santé, de la consi-

dération parmi les Grecs, de parvenir à la vieillesse, et, après avoir rendu honorablement les derniers devoirs aux auteurs de ses jours, d'être conduit au tombeau par ses descendans avec le même appareil et la même magnificence.

SOCRATE.

Oh, oh, Hippias ! que cette réponse est admirable ! qu'elle est grande et digne de toi ! Par Junon, j'admire avec quelle bonté tu fais ce que tu peux pour me secourir. Mais nous ne tenons pas notre homme ; au contraire, je t'assure qu'il rira à nos dépens plus que jamais.

HIPPIAS.

Oui, d'un rire impertinent, Socrate : car s'il n'a rien à opposer à cela, et qu'il rie, c'est de lui-même qu'il rira, et il se fera moquer de tous les assistans.

SOCRATE.

Peut-être la chose sera-t-elle comme tu dis; peut-être aussi, autant que je puis conjecturer, ne se bornera-t-il pas sur cette réponse à me rire au nez.

HIPPIAS.

Que fera-t-il donc ?

SOCRATE.

S'il a un bâton à la main, à moins que je ne m'enfuie au plus vite, il le levera sur moi pour me frapper d'importance.

HIPPIAS.

Que dis-tu là? Cet homme est-il ton maître? Et s'il te fait un pareil traitement, il ne sera pas traîné devant les juges, et puni comme il le mérite? Est-ce qu'il n'y a point de justice à Athènes, et y laisse-t-on les citoyens se frapper injustement les uns les autres?

SOCRATE.

Nullement.

HIPPIAS.

Il sera donc puni s'il te frappe contre toute justice?

SOCRATE.

Il ne me paraît pas, Hippias, qu'il eût tort de me frapper, si je lui faisais cette réponse : je pense même le contraire.

HIPPIAS.

A la bonne heure, Socrate; puisque c'est ton avis, c'est aussi le mien.

SOCRATE.

Ne te dirai-je pas pourquoi je pense qu'il serait en droit de me frapper si je lui répondais de la sorte? Me battras-tu toi-même sans m'entendre, ou écouteras-tu mes raisons?

HIPPIAS.

Ce serait un procédé bien étrange, Socrate, si je

refusais de les entendre. Quelles sont-elles? Parle.

SOCRATE.

Je vais te le dire, toujours sous le nom de celui dont je fais ici le personnage, pour ne pas me servir vis-à-vis de toi des expressions dures et choquantes qu'il ne m'épargnera pas; car voici, je te le garantis, ce qu'il me dira : Parle, Socrate. Penses-tu que j'aurais si grand tort de te battre, après que tu m'as chanté, avec si peu de sens, un dithyrambe qui n'a aucun rapport à ma question? Comment cela? lui répondrai-je. Comment, dira-t-il, tu n'as seulement pas l'esprit de te souvenir que je te demande quel est ce beau qui embellit toutes les choses où il se trouve, pierre, bois, homme, dieu, toute espèce d'action et de science? Car tel est, Socrate, le beau dont je te demande la définition; et je ne puis pas plus me faire entendre que si j'avais affaire à une pierre, et encore une pierre de meule, et que tu n'eusses ni oreilles ni cervelle. Ne te fâcherais-tu point, Hippias, si, épouvanté de ce discours, je répondais : C'est Hippias qui m'a dit que le beau était cela? Je l'interrogeais cependant comme tu m'interroges ici sur ce qui est beau pour tout le monde et toujours. Qu'en dis-tu? Ne te fâcheras-tu pas, si je lui parle ainsi?

HIPPIAS.

Je suis bien sûr, Socrate, que le beau est et paraîtra à tout le monde tel que je t'ai dit.

SOCRATE.

Le sera-t-il aussi? reprendra cet homme. Car le beau, c'est-à-dire le vrai beau, l'est dans tous les temps.

HIPPIAS.

Sans doute.

SOCRATE.

Ne l'était-il pas? dira-t-il encore.

HIPPIAS.

Oui, il l'était.

SOCRATE.

L'étranger d'Élis, poursuivra-t-il, t'a-t-il dit qu'il fût beau à Achille d'être enseveli après ses ancêtres, comme à son aïeul Éaque, aux autres enfans des dieux et aux dieux eux-mêmes?

HIPPIAS.

Qu'est-ce que cet homme-là? Envoie-le au gibet. Voilà des questions, Socrate, qui sentent fort l'impiété.

SOCRATE.

Mais quoi, lorsqu'on nous fait de pareilles questions, n'est-il pas tout-à-fait impie d'y répondre affirmativement?

HIPPIAS.

Peut-être.

SOCRATE.

Peut-être donc es-tu cet impie, me dira-t-il, toi qui soutiens qu'il est beau en tout temps et pour tout le monde, d'être enseveli par ses descendans, et de rendre les mêmes devoirs à ses ancêtres. Hercule et les autres qu'on vient de nommer ne font-ils pas partie de tout le monde?

HIPPIAS.

Je n'ai pas prétendu parler ainsi pour les dieux.

SOCRATE.

Ni pour les héros apparemment?

HIPPIAS.

Non, du moins pour ceux qui sont enfans des dieux.

SOCRATE.

Mais pour ceux qui ne le sont pas?

HIPPIAS.

Oui, pour ceux-là.

SOCRATE.

Ainsi, à ton compte, c'eût été, ce semble, une chose affreuse, impie et laide pour les héros, tels que Tantale, Dardanus et Zethus; et pour Pélops et les autres nés de mortels comme lui, ce serait une belle chose?

HIPPIAS.

C'est là mon avis.

SOCRATE.

Tu penses donc, répliquera-t-il, ce que tu ne disais pas tout-à-l'heure, qu'être enseveli par ses descendans, après avoir rendu le même devoir à ses ancêtres, est une chose qui en certaines rencontres et pour quelques-uns n'est pas du tout belle; et que même il semble impossible qu'elle devienne jamais et soit belle pour tout le monde; en sorte que ce prétendu beau est sujet aux mêmes inconvéniens que les précédens, la fille et la marmite; et qu'il est même plus ridiculement encore beau pour les uns, et laid pour les autres. Quoi donc, Socrate, poursuivra-t-il, ne pourras-tu, ni aujourd'hui ni jamais, satisfaire à ma question, et me dire ce que c'est que le beau? Tels sont à-peu-près les reproches qu'il me fera, et à juste titre, si je lui réponds comme tu veux.

Voilà pour l'ordinaire, Hippias, de quelle manière il converse avec moi. Quelquefois cependant, comme s'il avait compassion de mon ignorance et de mon incapacité, il me suggère en quelque sorte ce que je dois dire, et me demande si telle chose ne me paraît pas être le beau. Il en use de même par rapport à tout autre sujet

sur lequel il m'interroge, et qui fait la matière de l'entretien.

HIPPIAS.

Que veux-tu dire par là, Socrate?

SOCRATE.

Je vais te l'expliquer. Mon pauvre Socrate, me dit-il, laisse là toutes ces réponses et autres semblables; elles sont trop ineptes, et trop aisées à réfuter. Vois plutôt si le beau ne serait point ce que nous avons touché précédemment, lorsque nous avons dit que l'or est beau pour les choses auxquelles il convient, et laid pour celles auxquelles il ne convient pas; qu'il en est de même pour tout le reste où cette convenance se trouve. Examine donc le convenable en lui-même, et dans sa nature, pour voir s'il ne serait point le beau que nous cherchons.

Ma coutume est de me rendre à son avis, lorsqu'il me propose de pareilles choses, car je n'ai rien à lui opposer. Mais toi, penses-tu que le convenable est le beau?

HIPPIAS.

Tout-à-fait, Socrate.

SOCRATE.

Examinons bien, de peur de nous tromper.

HIPPIAS.

Il faut examiner, sans doute.

SOCRATE.

Vois donc. Appelons-nous convenable ce qui fait paraître belles les choses où il se trouve, ou bien ce qui les rend belles en effet? ou n'est-ce ni l'un ni l'autre?

HIPPIAS.

Il me semble que c'est l'un ou l'autre.

SOCRATE.

Est-ce ce qui les fait paraître belles, comme lorsque quelqu'un, ayant pris un habit ou une chaussure qui lui va bien, paraît plus beau, fût-il d'ailleurs d'un extérieur ridicule? Si le convenable fait paraître les choses plus belles qu'elles ne sont, c'est donc une espèce de tromperie en fait de beauté; et ce n'est point ce que nous cherchons, Hippias; car nous cherchons ce par quoi les belles choses sont réellement belles, comme c'est par la grandeur que toutes les choses grandes sont grandes : c'est en effet par là qu'elles sont grandes; et quand même elles ne le paraîtraient pas, s'il est vrai qu'il s'y trouve de la grandeur, elles sont nécessairement grandes : de même, le beau, disons-nous, est ce qui rend belles toutes les belles choses, soit qu'elles paraissent telles ou non. Évidemment ce n'est point le convenable, puisque, de ton aveu, il fait paraître les choses plus belles qu'elles ne sont, au lieu

de les faire paraître telles qu'elles sont. Il nous faut donc essayer, comme je viens de dire, de découvrir ce qui fait que les belles choses sont belles, soit qu'elles le paraissent ou non ; car si nous cherchons le beau, c'est là ce que nous cherchons.

HIPPIAS.

Mais le convenable, Socrate, rend belles et fait paraître telles toutes les choses où il se rencontre.

SOCRATE.

Il est donc impossible, cela posé, que ce qui est réellement beau ne paraisse pas beau, ayant en soi ce qui le fait paraître tel.

HIPPIAS.

Cela est impossible.

SOCRATE.

Mais dirons-nous, Hippias, que les lois et les institutions réellement belles paraissent telles toujours et aux yeux de tout le monde ? ou, tout au contraire, qu'on n'en connait pas toujours la beauté, et que c'est un des principaux sujets de dispute et de querelles, tant entre les particuliers qu'entre les états ?

HIPPIAS.

Il me paraît plus vrai de dire, Socrate, qu'on n'en connait pás toujours la beauté.

SOCRATE.

Cela n'arriverait pas, cependant, si elles paraissaient ce qu'elles sont; et elles le paraîtraient, si le convenable était la même chose que le beau, et que non-seulement il rendît les choses belles, mais les fît paraître telles. Ainsi, si le convenable est ce qui rend une chose belle, c'est là en effet le beau que nous cherchons, et non le beau qui la fait paraître belle. Si au contraire le convenable donne seulement aux choses l'apparence de la beauté, ce n'est point le beau que nous cherchons, puisque celui-là les fait être belles, et qu'une même chose ne saurait être à-la-fois une cause d'illusion et de vérité, soit pour la beauté, soit pour toute autre chose. Choisissons donc quelle propriété nous donnerons au convenable, de faire paraître les choses belles, ou de les rendre telles.

HIPPIAS.

A mon avis, Socrate, il les fait paraître belles.

SOCRATE.

Dieux! la connaissance que nous croyions avoir de la nature du beau nous échappe donc, Hippias, puisque nous jugeons que le convenable est autre que le beau.

HIPPIAS.

Vraiment oui, Socrate; et cela me paraît bien étrange.

SOCRATE.

Ne lâchons pourtant pas prise, mon cher ami: j'ai encore quelque espérance que nous découvrirons ce que c'est que le beau.

HIPPIAS.

Assurément, Socrate; car ce n'est pas une chose bien difficile à trouver; et je suis sûr que, si je me retirais un moment à l'écart pour méditer là-dessus, je t'en donnerais une définition si exacte que l'exactitude même n'y saurait trouver à redire.

SOCRATE.

Oh! ne te vante point, Hippias. Tu vois combien d'embarras cette recherche nous a déjà causé; prends garde que le beau ne se fâche contre nous, et ne s'éloigne encore davantage. J'ai tort cependant de parler ainsi. Tu le trouveras aisément, je pense, lorsque tu seras seul; mais, au nom des dieux, trouve-le en ma présence; et, si tu le veux bien, continuons à le chercher ensemble. Si nous le découvrons, ce sera le mieux du monde; sinon, il faudra bien que je prenne mon malheur en patience: pour toi, tu ne m'auras pas plus tôt quitté, que tu le

trouveras sans peine. Si nous faisons maintenant cette découverte, ce sera une affaire faite, et je n'aurai pas besoin de t'importuner pour te demander ce que c'est que tu as trouvé seul. Vois donc si ceci ne serait pas le beau, selon toi. Je dis que c'est... Examine bien, et écoute-moi attentivement, de peur que je ne dise une sottise. Le beau donc, par rapport à nous, c'est ce qui nous est utile. Voici sur quoi je fonde cette définition. Nous appelons beaux yeux, non ceux qui ne peuvent rien voir, mais ceux qui le peuvent, et qui sont utiles pour cette fin.

HIPPIAS.

Oui.

SOCRATE.

Ne disons-nous pas de même du corps entier, qu'il est beau, soit pour la course, soit pour la lutte ? et pareillement de tous les animaux, par exemple qu'un cheval est beau, un coq, une caille ; de tous les meubles ; de toutes les voitures, tant de terre que de mer, comme les bateaux et les galères ; de tous les instrumens, soit de musique, soit des autres arts ; et encore, si tu le veux, des institutions et des lois ? Nous donnons ordinairement à toutes ces choses la qualité de belles, envisageant chacune d'elles sous le même point de vue, c'est-à-dire par rapport aux pro-

priétés qu'elle tient ou de la nature, ou de l'art, ou de sa position, appelant beau ce qui est utile, en tant qu'il est utile, relativement à ce à quoi il est utile, et autant de temps qu'il est utile; et laid, ce qui est inutile à tous égards. N'est-ce pas aussi ton avis, Hippias?

HIPPIAS.

Oui.

SOCRATE.

Ainsi nous avons raison de dire que le beau n'est autre chose que l'utile?

HIPPIAS.

Sans contredit, Socrate.

SOCRATE.

N'est-il pas vrai que ce qui a la puissance de faire quoi que ce soit, est utile par rapport à ce qu'il est capable de faire, et que ce qui en est incapable est inutile?

HIPPIAS.

Certainement.

SOCRATE.

La puissance est donc une belle chose, et l'impuissance une chose laide?

HIPPIAS.

Assurément: tout rend témoignage de la vérité de cette définition, Socrate; mais surtout ce qui concerne la politique. En effet, avoir

de la puissance politique dans sa propre ville, est ce qu'il y a de plus beau au monde, comme ne rien pouvoir est ce qu'il y a de plus laid.

SOCRATE.

C'est fort bien dit. Et, au nom des dieux, Hippias, n'est-ce pas pour cette raison que rien n'est plus beau que la sagesse, ni plus laid que l'ignorance?

HIPPIAS.

Et pour quelle autre raison, s'il te plaît, Socrate?

SOCRATE.

Arrête un moment, mon cher ami : je tremble pour ce que nous dirons après cela.

HIPPIAS.

Que crains-tu, Socrate, maintenant que tes recherches vont on ne peut mieux?

SOCRATE.

Je le voudrais bien, mais examine, je te prie, ceci avec moi. Fait-on ce qu'on ne saurait et ce qu'on ne peut absolument faire?

HIPPIAS.

Nullement; et comment veux-tu qu'on fasse ce qu'on ne peut faire?

SOCRATE.

Ainsi ceux qui pèchent et font de mauvaises

actions involontairement, ne les auraient pas commises s'ils n'avaient pas pu les commettre?

HIPPIAS.

Évidemment.

SOCRATE.

Mais tout ce qu'on peut, c'est par la puissance qu'on le peut; car ce n'est pas sans doute par l'impuissance?

HIPPIAS.

Non, certes.

SOCRATE.

Et tous ceux qui font quelque chose, ont le pouvoir de le faire?

HIPPIAS.

Oui.

SOCRATE.

Tous les hommes d'ailleurs, à commencer depuis l'enfance, font beaucoup plus de mal que de bien, et commettent des fautes involontairement?

HIPPIAS.

Cela est vrai.

SOCRATE.

Quoi donc! dirons-nous qu'une pareille puissance, et tout ce qui est utile pour faire le mal, est quelque chose de beau? ou s'en faut-il beaucoup que nous le disions?

HIPPIAS.

Il s'en faut beaucoup, Socrate, à mon avis.

SOCRATE.

A ce compte, Hippias, le pouvoir et l'utile ne sont donc pas la même chose que le beau?

HIPPIAS.

Pourquoi non, Socrate, si ce pouvoir a le bien pour objet, et qu'il soit utile à cette fin?

SOCRATE.

Il n'est plus vrai, du moins, que le pouvoir et l'utile soit le beau sans restriction; et ce que nous avons voulu dire, Hippias, c'est que le pouvoir et l'utile, dans une bonne fin, est la même chose que le beau.

HIPPIAS.

Il me paraît que oui.

SOCRATE.

Mais cela, n'est-ce pas l'avantageux?

HIPPIAS.

Sans doute.

SOCRATE.

Ainsi et les beaux corps, et les belles institutions, et la sagesse, et toutes les autres choses dont nous avons parlé, sont belles, parce qu'elles sont avantageuses?

HIPPIAS.

Cela est évident.

SOCRATE.

Il paraît donc que, par rapport à nous, l'avantageux est la même chose que le beau?

HIPPIAS.

Assurément, Socrate.

SOCRATE.

Mais l'avantageux est ce qui fait du bien?

HIPPIAS.

Oui.

SOCRATE.

Et ce qui fait n'est autre chose que la cause. N'est-ce pas?

HIPPIAS.

A merveille.

SOCRATE.

Le beau est donc la cause du bien?

HIPPIAS.

Il l'est en effet.

SOCRATE.

Mais la cause, Hippias, et ce dont elle est la cause, sont deux choses différentes; car jamais une cause ne saurait être cause d'elle-même. Considère ceci de cette manière. Ne venons-nous pas de voir que la cause est ce qui fait?

HIPPIAS.

Oui.

SOCRATE.

N'est-il pas vrai que la chose produite par ce qui fait n'est autre que l'effet, et nullement ce qui fait?

HIPPIAS.

Cela est certain.

SOCRATE.

L'effet est donc une chose, et ce qui le produit une autre chose?

HIPPIAS.

Qui en doute?

SOCRATE.

La cause n'est point par conséquent cause d'elle-même, mais l'effet qu'elle produit?

HIPPIAS.

Sans contredit.

SOCRATE.

Si donc le beau est cause du bon, le bon est l'effet du beau; et nous ne recherchons avec tant d'empressement la sagesse et toutes les autres belles choses, selon toute apparence, que parce qu'elles produisent le bon, lequel est l'objet de tous nos desirs; et il résulte de cette découverte que le beau est en quelque sorte le père du bon.

HIPPIAS.

Tout-à-fait. Cela est fort bien dit, Socrate.

SOCRATE.

N'est-ce pas une chose également bien dite, que le père n'est pas le fils, ni le fils le père?

HIPPIAS.

Oui.

SOCRATE.

Et que la cause n'est point l'effet, ni l'effet la cause?

HIPPIAS.

Cela est vrai.

SOCRATE.

Par Jupiter, mon cher, le beau n'est donc pas bon, ni le bon beau. Sur ce qui a été dit, penses-tu que cela puisse être?

HIPPIAS.

Non, certes, je ne le pense pas.

SOCRATE.

Serions-nous d'avis, et consentirions-nous à dire que le beau n'est pas bon, et que le bon n'est pas beau?

HIPPIAS.

Non, je te jure; je ne suis point du tout de cet avis.

SOCRATE.

Tu as raison, Hippias; et de tout ce qui a été dit jusqu'ici, c'est ce qui me déplaît davantage.

HIPPIAS.

Cela doit être.

SOCRATE.

Ainsi il paraît que la définition qui fait consister le beau dans ce qui est avantageux, utile, capable de produire quelque bien, loin d'être la plus belle de toutes les définitions, comme il nous semblait tout-à-l'heure, est, s'il est possible, plus ridicule encore que les précédentes, où nous pensions que le beau était une fille, et chacune des autres choses que nous avons énumérées.

HIPPIAS.

Il y a toute apparence.

SOCRATE.

Pour ce qui me regarde, Hippias, je ne sais plus de quel côté me tourner, et je suis bien embarrassé. Et toi, te vient-il quelque chose?

HIPPIAS.

Non, pour le présent; mais, comme je t'ai déjà dit, je suis bien sûr qu'en réfléchissant un peu je trouverais ce que nous cherchons.

SOCRATE.

L'envie que j'ai d'apprendre ce que c'est ne m permet pas d'attendre que tu aies le loisir d'y réfléchir. Et puis je crois que je viens de faire une bonne déconverte. Vois si le beau n'est

pas ce qui nous cause du plaisir; et je ne dis pas toute espèce de plaisirs, mais ceux de l'ouïe et de la vue. Qu'avons-nous en effet à opposer à cela? Les beaux hommes, Hippias, les belles tapisseries, les belles peintures, les beaux ouvrages jetés au moule, nous font plaisir à voir; les beaux sons, toute la musique, les discours et les entretiens, produisent le même effet : en sorte que, si nous répondions à notre téméraire : Mon ami, le beau n'est autre chose que ce qui nous cause du plaisir par l'ouïe et par la vue, ne penses-tu pas que nous rabattrions son insolence?

HIPPIAS.

Il me paraît, Socrate, que ceci explique bien la nature du beau.

SOCRATE.

Mais quoi! dirons-nous, Hippias, que les belles institutions et les belles lois sont belles parce qu'elles causent du plaisir par l'ouïe ou par la vue? ou que leur beauté est d'une autre espèce?

HIPPIAS.

Peut-être, Socrate, que cette difficulté échappera à notre homme.

SOCRATE.

Par le chien, Hippias, elle n'échappera point à celui devant lequel je rougirais bien davantage

d'extravaguer et de faire semblant de dire quelque chose, lorsqu'en effet je ne dis rien qui vaille.

HIPPIAS.

Et quel est cet homme-là?

SOCRATE.

Socrate, fils de Sophronisque, qui ne me permettrait pas plus de parler à la légère sur ces matières, sans les avoir approfondies, que de me donner pour savoir ce que je ne sais pas.

HIPPIAS.

Il me paraît aussi, depuis que tu me l'as fait remarquer, que la beauté des lois est différente.

SOCRATE.

Arrête un moment, Hippias. Il me semble que nous nous flattons d'avoir trouvé quelque chose sur le beau, tandis que nous sommes à cet égard tout aussi peu avancés que nous l'étions auparavant.

HIPPIAS.

Comment dis-tu ceci, Socrate?

SOCRATE.

Je vais t'expliquer ma pensée; tu jugeras si elle a quelque valeur. Peut-être pourrait-on montrer que la beauté des lois et des institutions n'est point si étrangère aux sensations que nous éprou-

vons par les oreilles et par les yeux. Mais supposons la vérité de cette définition, que le beau est ce qui nous cause du plaisir par ces deux sens, et qu'il ne soit point du tout ici question des lois. Si cet homme dont je parle ou tout autre nous demandait : Hippias et Socrate, pourquoi avez-vous séparé de l'agréable en général une certaine espèce d'agréable, que vous appelez le beau, et prétendez-vous que les plaisirs des autres sens, comme ceux du manger, du boire, de l'amour, et les autres semblables, ne sont point beaux ? est-ce que ces sensations ne sont pas agréables, et ne causent, à votre avis, aucun plaisir, et ne s'en trouve-t-il nulle part ailleurs que dans les sensations de la vue et de l'ouïe ? Que répondrons-nous, Hippias ?

HIPPIAS.

Nous dirons sans balancer, Socrate, qu'il y a de très grands plaisirs attachés aux autres sensations.

SOCRATE.

Pourquoi donc, reprendra-t-il, ces plaisirs n'étant pas moins des plaisirs que les autres, leur refuser le nom de beaux, et les priver de cette qualité ? C'est, dirons-nous, que tout le monde se moquerait de nous si nous disions que manger n'est pas une chose agréable, mais belle, et

que sentir une odeur snave n'est point agréable, mais beau; qu'à l'égard des plaisirs de l'amour, tous soutiendraient qu'il n'y en a point de plus agréables, et que cependant, lorsqu'on s'en procure la jouissance, il faut les goûter de manière que personne n'en soit témoin, parce que c'est la chose du monde la plus laide à voir.

Après que nous aurions parlé de la sorte, Hippias, je m'aperçois bien, dirait-il peut-être, que c'est la honte qui vous empêche depuis longtemps d'appeler beaux ces plaisirs, parce qu'ils ne passent point pour tels dans l'esprit des hommes. Cependant je ne vous demande pas ce qui est beau dans l'idée du vulgaire, mais ce qui est beau en effet. Nous lui ferons, ce me semble, la réponse que nous lui avons déjà faite; savoir, que nous appelons beau cette partie de l'agréable qui nous vient par la vue et l'ouïe. As-tu quelque autre réponse à faire, et dirons-nous autre chose, Hippias?

HIPPIAS.

Après ce qui a déjà été dit, c'est une nécessité, Socrate, de répondre de la sorte.

SOCRATE.

Vous avez raison, répliquera-t-il. Puis donc que l'agréable qui naît de la vue et de l'ouïe est beau, il est évident que toute espèce d'agréable

venant d'une autre source ne saurait être belle. L'accorderons-nous?

HIPPIAS.

Oui.

SOCRATE.

Mais, dira-t-il, ce qui est agréable par la vue l'est-il tout à-la-fois par la vue et par l'ouïe? Et pareillement, ce qui est agréable par l'ouïe l'est-il à-la-fois par l'ouïe et par la vue? Nous répondrons que ce qui est agréable par l'un de ces sens ne l'est point par les deux, car apparemment c'est là ce que tu veux savoir; mais nous avons dit que l'une et l'autre de ces sensations, prise séparément, est belle, et qu'elles le sont aussi toutes deux ensemble. N'est-ce pas là ce que nous répondrons?

HIPPIAS.

Très bien.

SOCRATE.

Une chose agréable, quelle qu'elle soit, dira-t-il, en tant qu'agréable, diffère-t-elle de toute autre chose agréable? Je ne vous demande point si un plaisir est plus ou moins grand, plus ou moins vif qu'un autre; mais s'il y a des plaisirs qui diffèrent entre eux, en ce que l'un est un plaisir et l'autre ne l'est pas. Nous ne le pensons point, n'est-il pas vrai?

HIPPIAS.

Non, sans doute.

SOCRATE.

Pour quel autre motif qu'à cause que ce sont des plaisirs, dira-t-il, avez-vous donc choisi entre tous les autres les plaisirs dont vous parlez? Qu'avez-vous vu en eux de différent des autres plaisirs, qui vous a déterminés à dire qu'ils sont beaux? Sans doute que le plaisir qui naît de la vue n'est pas beau précisément parce qu'il naît de la vue; car si c'était là ce qui le rend beau, l'autre plaisir, qui naît de l'ouïe, ne serait pas beau, puisque ce n'est pas un plaisir qui ait sa source dans la vue. Ne lui dirons-nous pas qu'il a raison?

HIPPIAS.

Oui.

SOCRATE.

De même le plaisir qui naît de l'ouïe n'est pas beau précisément parce qu'il naît de l'ouïe; car en ce cas le plaisir qui naît de la vue ne serait pas beau, puisque ce n'est pas un plaisir qui ait sa source dans l'ouïe. N'avouerons-nous pas, Hippias, que cet homme dit vrai?

HIPPIAS.

Nous l'avouerons.

SOCRATE.

Mais ces plaisirs sont beaux l'un et l'autre, à ce que vous dites. Ne le disons-nous pas?

HIPPIAS.

Oui.

SOCRATE.

Ils ont donc une même qualité qui fait qu'ils sont beaux, une qualité commune à tous les deux, et particulière à chacun. Car il serait impossible autrement qu'ils fussent beaux tous les deux ensemble, et chacun séparément. Réponds-moi comme si tu avais affaire à lui.

HIPPIAS.

Je réponds qu'il me paraît que la chose est comme tu le dis.

SOCRATE.

Si donc ces deux plaisirs pris ensemble ont quelque qualité qui n'est point particulière à chacun d'eux, ce n'est point en vertu de cette qualité qu'ils sont beaux.

HIPPIAS.

Comment se peut-il faire, Socrate, qu'une qualité que deux choses quelconques n'ont point chacune séparément, elles l'aient prises ensemble?

SOCRATE.

Tu ne crois pas cela possible?

HIPPIAS.

Il faudrait, pour le croire, que j'eusse bien peu de connaissance de la nature des choses, et des termes dont nous faisons usage dans la dispute présente.

SOCRATE.

Voilà une charmante réponse, Hippias. Pour moi, il me semble que j'entrevois quelque chose qui est de cette façon, que tu dis être impossible ; mais peut-être ne vois-je rien.

HIPPIAS.

Ce n'est pas peut-être, Socrate, mais très certainement, que tu vois de travers.

SOCRATE.

Cependant il se présente à mon esprit bien des objets de cette espèce; mais je m'en défie, puisque tu ne les vois pas, toi qui as amassé plus d'argent avec ta sagesse, qu'aucun homme de nos jours; et que je les vois, moi qui n'ai jamais gagné une obole. Je crains, mon cher ami, que tu ne badines vis-à-vis de moi, et ne me trompes de gaîté de cœur; tant j'aperçois distinctement de choses telles que je t'ai dit.

HIPPIAS.

Personne ne saura mieux que toi, Socrate, si je badine ou non, si tu prends le parti de me dire ce que tu vois; car il paraîtra clairement

que ce n'est rien de solide ; et jamais tu ne trouveras que ce que nous n'éprouvons ni toi ni moi, nous l'éprouvions tous les deux ensemble.

SOCRATE.

Comment dis-tu, Hippias? Peut-être as-tu raison, et ne te comprends-je pas. Mais je vais t'expliquer plus nettement ma pensée : écoute-moi. Il me paraît que ce que nous n'avons pas la conscience d'être en particulier ni toi ni moi, il est très possible que nous le soyons tous deux pris ensemble ; et réciproquement, que ce que nous sommes tous deux conjointement, nous ne le soyons en particulier ni l'un ni l'autre.

HIPPIAS.

En vérité, Socrate, ceci est encore plus absurde que ce que tu disais tout-à-l'heure. En effet, penses-y un peu. Si nous étions justes tous les deux, chacun de nous ne le serait-il pas? et si chacun de nous était injuste, ne le serions-nous pas tous les deux? Ou si nous étions tous les deux en santé, chacun de nous ne se porterait-il pas bien? et si nous avions l'un et l'autre quelque maladie, quelque blessure, quelque contusion, ou tout autre mal semblable, ne l'aurions-nous pas tous les deux? De même encore, si nous étions tous les deux d'or, d'argent,

d'ivoire, ou, si tu aimes mieux, nobles, sages, considérés, vieux ou jeunes, ou doués de telle autre qualité qu'il te plaira, dont l'homme est capable, ne serait-ce pas une nécessité indispensable que chacun de nous fût tel.

SOCRATE.

Sans contredit.

HIPPIAS.

Ton défaut, Socrate, et le défaut de ceux avec qui tu converses d'ordinaire, est de ne point considérer les choses en leur entier : vous détachez le beau de tout le reste pour voir ce que c'est, et vous coupez ainsi chaque objet par morceaux dans vos discours ; de là vient que tout ce qu'il y a de grand et de vaste dans les choses vous échappe. Et maintenant tu es si éloigné du vrai, que tu t'imagines qu'il y a des qualités, soit accidentelles, soit essentielles, qui conviennent à deux êtres conjointement, et ne leur conviennent pas séparément ; ou qui conviennent à l'un et à l'autre en particulier, et nullement à tous les deux : tant vous êtes incapables de raison et de discernement, tant vos lumières sont courtes et vos réflexions bornées.

SOCRATE.

Que faire, Hippias ? On n'est pas ce qu'on voudrait être, mais ce qu'on peut, comme dit le

proverbe. Tu nous rends service, en nous donnant sans cesse des avis. Je veux te faire connaître encore davantage jusqu'où allait notre stupidité, avant les instructions que nous venons de recevoir de toi, en t'exposant notre manière de penser sur le sujet qui nous occupe. Ne t'en ferai-je point part?

HIPPIAS.

Tu ne me diras rien que je ne sache, Socrate; car je connais la disposition d'esprit de tous ceux qui se mêlent de disputer. Cependant si cela te fait plaisir, parle.

SOCRATE.

Hé bien, cela me fait plaisir. Nous étions donc tellement bornés, mon cher, avant ce que tu viens de nous dire, que nous pensions de toi et de moi que chacun de nous est un, et que ce que nous sommes séparément, nous ne le sommes pas conjointement; car pris ensemble nous ne sommes pas un, mais deux: tant notre ignorance était profonde. A présent tu as réformé nos idées, en nous apprenant que, si nous sommes deux conjointement, c'est une nécessité que chacun de nous soit aussi deux; et que si chacun de nous est un, il est également nécessaire que tous les deux nous ne soyons qu'un: l'essence des choses ne permettant pas, selon Hippias, qu'il en soit

autrement ; que par conséquent, ce que tous les deux sont, chacun l'est, et ce que chacun est, tous les deux le sont. Je me rends à tes raisons. Cependant, Hippias, rappelle-moi auparavant si toi et moi ne sommes qu'un, ou si tu es deux et moi deux.

HIPPIAS.

Qu'est-ce que tu dis, Socrate ?

SOCRATE.

Je dis ce que je dis : car je crains de m'expliquer nettement devant toi, parce que tu t'emportes contre moi, lorsque tu crois avoir dit quelque chose de bon. Néanmoins dis-moi encore : chacun de nous n'est-il pas un, et n'a-t-il pas la conscience d'être un.

HIPPIAS.

Sans doute.

SOCRATE.

Si donc chacun de nous est un, il est impair. Ne juges-tu pas qu'un est impair ?

HIPPIAS.

Oui.

SOCRATE.

Mais pris conjointement, et étant deux, sommes-nous aussi impairs ?

HIPPIAS.

Non, Socrate.

SOCRATE.

Nous sommes pairs au contraire, n'est-ce pas?

HIPPIAS.

Oui.

SOCRATE.

Parce que nous sommes pairs tous deux ensemble, s'ensuit-il que chacun de nous est pair?

HIPPIAS.

Non, assurément.

SOCRATE.

Il n'est donc pas de toute nécessité, comme tu disais, que chacun de nous soit ce que nous sommes tous les deux, et que nous soyons tous deux ce qu'est chacun de nous?

HIPPIAS.

Non pour ces sortes de choses; mais cela est vrai pour celles dont je parlais plus haut.

SOCRATE.

Je n'en demande pas davantage, Hippias: il me suffit qu'en certains cas il en soit ainsi, et en d'autres d'une autre manière. Je disais en effet, si tu te rappelles ce qui a donné lieu à cette discussion, que les plaisirs de la vue et de l'ouïe ne sont pas beaux par une beauté qui fût propre à chacun d'eux en particulier, sans leur être commune à tous deux ensemble; ni par une beauté qui leur fût commune à tous deux, sans

être propre à chacun d'eux séparément; mais par une beauté commune aux deux, et propre à chacun; et c'est pour cela que tu accordais que ces plaisirs sont beaux pris conjointement et séparément. J'ai cru en conséquence que s'ils étaient beaux tous les deux, ce ne pouvait être qu'en vertu d'une qualité inhérente à l'un et à l'autre, et non d'une qualité qui manquât à l'un des deux; et je le crois encore. Dis-moi donc de nouveau : si le plaisir de la vue et celui de l'ouïe sont beaux pris ensemble et séparément, ce qui les rend beaux n'est-il point commun aux deux et propre à chacun?

HIPPIAS.

Sans contredit.

SOCRATE.

Sont-ils beaux parce que ce sont des plaisirs, soit qu'on les prenne séparément ou ensemble? Et à cet égard tous les autres plaisirs ne sont-ils pas aussi beaux que ceux-là; puisque nous avons reconnu, s'il t'en souvient, que ce ne sont pas moins des plaisirs?

HIPPIAS.

Je m'en souviens.

SOCRATE.

Nous avons dit qu'ils sont beaux parce qu'ils naissent de la vue et de l'ouïe.

HIPPIAS.

J'en conviens.

SOCRATE.

Vois si je dis vrai. Autant que je me rappelle, il a été dit que le beau est non pas simplement l'agréable, mais cette espèce d'agréable qui a sa source dans la vue et l'ouïe.

HIPPIAS.

Cela est vrai.

SOCRATE.

N'est-il pas vrai aussi que cette qualité est commune à ces deux plaisirs pris conjointement, et n'est pas propre à chacun séparément? car chacun d'eux en particulier, comme nous avons dit plus haut, n'est pas produit par les deux sens réunis; mais les deux plaisirs pris ensemble sont produits par les deux sens pris ensemble, et non chacun d'eux en particulier. N'est-ce pas?

HIPPIAS.

Oui.

SOCRATE.

Ainsi chacun de ces plaisirs n'est point beau par ce qui lui est commun avec l'autre plaisir; ce qui ne convient qu'aux deux n'étant pas propre à chacun. C'est pourquoi, dans cette supposition, on peut dire que les deux sont beaux

pris ensemble, mais non qu'ils le sont chacun séparément. Comment dire en effet? Cela n'est-il pas nécessaire?

HIPPIAS.

Il me le semble.

SOCRATE.

Dirons-nous donc que ces plaisirs, pris conjointement, sont beaux, et que, séparément, ils ne le sont pas?

HIPPIAS.

Qui en empêche?

SOCRATE.

Voici, ce me semble, ce qui en empêche : c'est que nous avons reconnu des qualités qui se trouvent dans chaque objet, et qui sont telles, que, si elles sont communes à deux objets, elles sont propres à chacun; et, si elles sont propres à chacun, elles sont communes aux deux. Telles sont toutes celles dont tu as parlé; n'est-ce pas?

HIPPIAS.

Oui.

SOCRATE.

Au lieu qu'il n'en est pas de même des qualités dont j'ai parlé. De ce nombre est ce qui fait que deux objets pris séparément sont un, et deux, pris conjointement. Cela est-il vrai?

HIPPIAS.

Oui.

SOCRATE.

Or, Hippias, ces deux classes de qualités étant admises, dans laquelle juges-tu qu'il faille mettre la beauté? dans celle des qualités dont tu parlais? en sorte que, comme il est vrai de dire que, si je suis fort et toi aussi, nous le sommes tous deux; si je suis juste et toi aussi, nous le sommes tous deux; et si nous le sommes tous deux, chacun de nous l'est, pareillement il soit vrai de dire que, si je suis beau et toi aussi, nous le sommes tous deux; et si nous le sommes tous deux, chacun de nous l'est? Ou bien rien n'empêche-t-il qu'il en soit du beau comme de certaines choses qui, prises conjointement, sont paires, et, séparément, peuvent être ou impaires ou paires? et encore de celles qui séparément ne peuvent s'énoncer, et, prises ensemble, tantôt peuvent s'énoncer, tantôt ne le peuvent pas*, et de mille autres semblables, que j'ai dit se présenter à mon esprit? Dans quelle classe mets-tu le beau? penses-tu là-dessus comme moi? Pour moi, il me semble qu'il serait très absurde qu'étant beaux tous les deux, chacun de nous ne le fût pas, ou

* Les quantités rationnelles et irrationnelles.

que chacun de nous étant beau, nous ne le fussions pas tous deux : j'en dis autant de tout le reste. Es-tu du même sentiment que moi, ou d'un sentiment opposé?

HIPPIAS.

Je suis du tien, Socrate.

SOCRATE.

Tu fais bien, Hippias; cela nous épargne une plus longue recherche. En effet, s'il en est de la beauté comme du reste, le plaisir qui naît de la vue et de l'ouïe ne peut être beau, puisque la propriété de naître de la vue et de l'ouïe rend beaux ces deux plaisirs pris conjointement, mais non chacun d'eux séparément; ce qui est impossible, comme nous en sommes convenus toi et moi, Hippias.

HIPPIAS.

Nous en sommes convenus en effet.

SOCRATE.

Il est donc impossible que le plaisir qui a sa source dans la vue et l'ouïe soit beau, puisque, s'il était beau, il en résulterait une chose impossible.

HIPPIAS.

Cela est vrai.

SOCRATE.

Puisque cette définition vous échappe, répli-

quera notre homme, dites-moi de nouveau l'un et l'autre quel est le beau qui se rencontre dans les plaisirs de la vue et de l'ouïe, et vous les a fait nommer beaux préférablement à tous les autres. Il me paraît nécessaire, Hippias, de répondre que c'est parce que de tous les plaisirs ce sont les moins nuisibles et les meilleurs, qu'on les prenne conjointement ou séparément. Ou bien connais-tu quelque autre différence qui les distingue des autres?

HIPPIAS.

Nulle autre; et ce sont en effet les plus avantageux de tous les plaisirs.

SOCRATE.

Le beau, dira-t-il, est donc, selon vous, un plaisir avantageux. Il y a apparence, lui répondrai-je. Et toi?

HIPPIAS.

Et moi aussi.

SOCRATE.

Or, poursuivra-t-il, l'avantageux est ce qui produit le bien, et nous avons vu que ce qui produit est différent de ce qui est produit : nous voilà retombés dans notre premier embarras; car le bon ne peut être beau, ni le beau bon, s'ils sont différens l'un de l'autre. Nous en conviendrons assurément, Hippias, si nous som-

mes sages, parce qu'il n'est pas permis de refuser son consentement à quiconque dit la vérité.

HIPPIAS.

Mais toi, Socrate, que penses-tu de tout ceci? Ce ne sont point là des discours, mais en vérité des raclures et des rognures de discours, hachés par morceaux, comme j'ai déjà dit. Ce qui est beau et vraiment estimable, c'est d'être en état de faire un beau discours en présence des juges, des sénateurs, ou de toute autre espèce de magistrats, et de ne se retirer qu'après les avoir persuadés, remportant avec soi la plus précieuse de toutes les récompenses, la conservation de sa personne, et celle de ses biens et de ses amis. Voilà à quoi tu dois t'attacher, au lieu de ces vaines subtilités, si tu ne veux passer pour un insensé, en t'occupant, comme tu fais maintenant, de pauvretés et de bagatelles.

SOCRATE.

O mon cher Hippias, tu es heureux de connaître les choses dont un homme doit s'occuper, et de t'en être occupé à fond; comme tu dis. Pour moi telle est apparemment ma mauvaise destinée : je suis toujours dans le doute et l'incertitude; et lorsque je fais part de mon embarras à vous autres sages, vous me maltraitez

de paroles, après que je vous ai exposé mon état. Vous me dites tout ce que je viens d'entendre de ta bouche, que je m'occupe de sottises, de minuties, de misères; et quand, convaincu par vos raisons, je dis, comme vous, qu'il est bien plus avantageux de savoir faire un beau discours devant les juges ou devant toute autre assemblée; j'essuie toutes sortes de reproches de plusieurs citoyens de cette ville, et en particulier de cet homme qui me critique à tout instant: car il m'appartient de fort près, et il demeure dans la même maison que moi. Lors donc que je suis de retour chez moi, et qu'il m'entend tenir un pareil langage, il me demande si je n'ai pas honte de parler de belles occupations tandis qu'il m'a prouvé jusqu'à l'évidence que j'ignore ce que c'est que le beau. Cependant, ajoute-t-il, comment sauras-tu si quelqu'un a fait ou non un beau discours ou une belle action quelconque, si tu ignores ce que c'est que le beau? et tant que tu seras dans un pareil état, crois-tu que la vie te soit meilleure que la mort? Je suis donc, comme je disais, accablé d'injures et de reproches et de ta part et de la sienne. Mais enfin peut-être est-ce une nécessité que j'endure tout cela; il ne serait pas impossible après tout que j'en tirasse du profit. Il me semble

du moins, Hippias, que ta conversation et la sienne ne m'ont point été inutiles, puisque je crois y avoir appris le sens du proverbe : *les belles choses sont difficiles.*

MÉNEXÈNE,

OU

L'ORAISON FUNÈBRE.

ARGUMENT

PHILOSOPHIQUE.

A Athènes, sous le règne de la publicité et de la discussion universelle, l'éloquence était la condition de toute influence, et la rhétorique l'étude nécessaire de quiconque aspirait à quelque crédit politique. Là où le gouvernement est entre les mains du peuple, et où il faut commencer par le persuader et par lui être agréable avant de lui être utile, l'homme d'état doit être orateur. Or, il est inévitable qu'un pareil ordre social, pour un véritable orateur produise cent démagogues, c'est-à-dire des orateurs uniquement occupés du soin de plaire au peuple au lieu de le servir, en un mot des flatteurs populaires; car tout souverain, peu-

ple ou roi, a les siens. Les courtisans de ce régime faisaient leur cour par la parole. Les démagogues étaient aux hommes d'état ce que les sophistes étaient aux philosophes : ils abusaient de la rhétorique comme les autres de la dialectique. Homme d'état et philosophe, Platon eut affaire aux uns et aux autres et ne cessa de leur faire la guerre comme aux corrupteurs de la philosophie et de la vraie politique. Quand on pense que Platon fondait la force de l'état sur la vertu des citoyens, sur le courage, la tempérance, la modestie, l'empire sur soi-même et la mâle habitude de sacrifier les passions, même les plus généreuses, au devoir, on peut se faire une idée de l'horreur que lui devaient inspirer des hommes qui mettaient tout leur esprit à étudier les mauvais côtés de leurs semblables, et tout leur talent à les flatter pour les accroître et s'en faire un point d'appui.

Ajoutez que Platon, ne séparant pas le beau du bien, ne pouvait considérer comme un art une pratique immorale, et devait voir dans l'habileté la plus consommée à caresser et à exploiter la passion par la parole, non pas un art, mais un métier. De sorte qu'en lui le moraliste et l'homme de goût se réunissaient contre la mauvaise rhétorique; aussi la poursuit-il partout sans relâche avec une vigueur et une persévérance qui de son temps encore n'étaient pas sans courage et qui plus tôt auraient pu le conduire à la fin de Socrate. Il n'y a guère de vrai dialogue de Platon où cette polémique contre la rhétorique ne joue un rôle plus ou moins considérable. On la trouve presqu'à son début, on la retrouve encore vers le terme de sa carrière. Le Phèdre, un des beaux ouvrages de sa jeunesse, est une critique de la rhétorique sous le rapport de l'art; le Gorgias, qu'il faut placer assuré-

ment dans la plus belle époque de Platon, dans l'âge de son entier développement, le Gorgias est aussi une critique de la rhétorique prise de haut et rattachée aux considérations les plus élevées de la morale et de la philosophie. Entre le Phèdre et le Gorgias est le Ménexème, qui attaque et combat encore la mauvaise rhétorique, sur le point où elle triomphait ordinairement : l'oraison funèbre des guerriers morts pour la patrie.

Le Ménexène est à-la-fois une critique des oraisons funèbres ordinaires, et l'essai d'une manière meilleure, le genre admis. Platon reproche aux orateurs chargés de louer les guerriers morts dans les combats, d'abaisser un ministère aussi grave à l'emploi de flatteurs populaires, occupés des vivans plus que des morts, s'adressant moins à la douleur et au courage du peuple qu'à sa vanité, et l'exaltant au profit de la leur,

sans parler des défauts de goût auxquels devait les condamner un but aussi peu noble, la recherche du style, les lieux communs, enfin tout le cortège de la mauvaise rhétorique; et lui-même, pour prouver qu'il ne serait pas impossible de sortir de la route battue, il essaie et propose indirectement une oraison funèbre, où toutes les convenances du genre soient gardées, la vanité des auditeurs ménagée, les formes et l'ordonnance des oraisons funèbres scrupuleusement observées, et même, jusqu'à un certain point, le style d'usage employé avec un tout autre caractère dans l'ensemble et la direction morale la plus sublime. En effet, comparez l'oraison funèbre de Platon à celles que l'antiquité nous a conservées; vous la diriez jetée dans le même moule que toutes les autres. Les formes extérieures se ressemblent, l'esprit seul est différent. Puisqu'il s'agissait de faire l'éloge de guerriers

athéniens devant le peuple athénien, avec un certain nombre de conditions données, par exemple, l'apologie de la guerre où les guerriers ont succombé, celle de la république et de ses institutions, et un retour flatteur sur l'histoire entière de la nation, Platon devait se soumettre à ces conditions, ou il eût manqué à l'hypothèse même qu'il avait choisie, au problème qu'il s'était chargé de résoudre : celui d'une oraison funèbre raisonnable; c'eût été même un contre-sens ridicule. Mais en même temps qu'il se conforme à l'usage, et fait l'éloge et de la guerre présente et des institutions et de l'histoire d'Athènes, il donne à ces éloges obligés un caractère moral, et les dirige vers un but supérieur. Il n'attaque point les défauts des Athéniens, mais il ne loue que ce qu'il y a de bon en eux; il ne censure aucune partie des institutions démocratiques d'Athènes, mais il prend ces institutions sous leur côté

vraiment estimable; il se garde bien de reprocher aux Athéniens les actions condamnables qui leur sont échappées, mais il ne relève que celles qui ont en effet immortalisé leur mémoire; il évite toujours le blâme, mais en ne faisant tomber l'éloge que sur ce qui le mérite, il en fait un encouragement et une leçon indirecte; il montre à ses compatriotes ce qu'ils pourraient être, plutôt que ce qu'ils sont, pour les exhorter à devenir ce qu'ils devraient être; et sans mentir ni sans se tenir étroitement à l'histoire, il élève le caractère athénien à son véritable idéal, qu'il grave en traits aussi purs que brillans dans l'imagination populaire, pour le faire passer de l'imagination dans la conscience, et de la conscience dans les mœurs et dans la vie.

Tel est l'esprit du Ménexène. Le panégyrique y est employé comme moyen d'un but supérieur que l'orateur ne montre ja-

mais et poursuit toujours, l'élévation morale de ceux qui l'écoutent. C'est là le caractère qui sépare le discours de Platon de tous les autres discours funèbres. C'est par là qu'il est encore en quelque sorte une composition philosophique, qu'il se rattache aux autres ouvrages de Platon, et prend sa place entre le Phèdre et le Gorgias. L'accusation qu'on a faite à Platon de tomber ici dans le défaut même qu'il reproche aux orateurs populaires, vient de ce qu'on n'a pas vu que tout en donnant à cette oraison funèbre un haut caractère moral, il veut qu'elle reste toujours une oraison funèbre, et par conséquent qu'elle en reproduise les formes et en garde les habitudes; savoir, le ton général du panégyrique, et un peu d'appareil et d'éclat dans la diction. Mais cette diction même, où la rhétorique se sent, il est vrai, et devait se sentir, n'en est pas moins généralement

saine et grande; enfin, selon nous, quand on se met sans préjugé en présence du Ménexène, il est impossible de n'y pas sentir, au milieu des entraves du genre, une direction morale tout-à-fait digne d'un philosophe, d'un moraliste, de Platon. Nous en admettons donc l'authenticité. Nous admettons aussi celle de l'introduction et de la conclusion dialoguées, malgré quelques taches apparentes ou réelles qu'une critique sévère y a signalées. Nous ne voyons pas, quoi qu'en dise Schleiermacher, comment il serait possible de détacher le dialogue du discours, car sans cette préparation on ne saurait pas si le Ménexène est une simple leçon de bonne et noble rhétorique, ou une vraie oraison funèbre destinée réellement à être prononcée. Laissons donc ce cadre, tout modeste qu'il est, à un tableau qu'il ne gâte point, et qu'il met dans son vrai jour.

Telles sont les raisons qui nous décident à admettre l'authenticité du Ménexène. Elles sont prises du Ménexène même et de son rapport avec les autres dialogues de Platon, où la critique de la mauvaise rhétorique et des démagogues ne joue guère un moindre rôle que la critique de la mauvaise dialectique et des sophistes. Quant aux raisons extérieures, elles surabondent. Le Ménexène est déjà cité par l'auteur de la rhétorique, et non-seulement le discours, mais le dialogue. Cicéron vante plusieurs fois cette oraison funèbre, et rapporte, comme un fait connu, qu'elle plut si fort aux Athéniens, que plus tard ils se la faisaient réciter chaque année. Enfin Denys d'Halicarnasse, Plutarque, Athénée, Longin, Proclus et Synesius la citent et la commentent. Cette suite non interrompue de témoignages, qui remonte jusqu'au siècle même de Platon, descend jusqu'au cinquième siècle après notre

ère, et ne disparaît qu'avec l'antiquité elle-même et toute tradition platonicienne, nous paraît aussi un argument grave qu'il est impossible à une saine critique de négliger ni de dédaigner.

MÉNEXÈNE,

OU

L'ORAISON FUNÈBRE.

SOCRATE, MÉNEXÈNE.*

SOCRATE.

D'où vient Ménexène? de la place publique, ou de quel endroit?

MÉNEXÈNE.

De la place publique, Socrate; je sors du conseil.

SOCRATE.

Toi! Et pourquoi étais-tu allé au conseil? Sans doute tu crois ton instruction et tes études achevées, et, déjà sûr de tes forces, tu élèves plus haut tes pensées et songes à nous commander, admirable jeune homme, à nous, qui sommes

* Un des personnages du Lysis.

des vieillards, de crainte que ta maison ne cesse de donner des administrateurs à l'état.

MÉNEXÈNE.

Si tu me permets, Socrate, et si tu me conseilles d'entrer dans la carrière politique, je le ferai avec ardeur, sinon j'y renonce. Pour aujourd'hui, je me suis rendu au conseil parce que j'étais instruit que le sénat devait choisir celui qui prononcera l'éloge des guerriers que nous avons perdus : tu sais qu'on va faire leurs funérailles.

SOCRATE.

Je le sais, mais qui a-t-on choisi?

MÉNEXÈNE.

Personne ; on a remis le choix à demain. Mais on nommera, je pense, Archinus ou Dion.[1]

SOCRATE.

Certes, Ménexène, c'est pour plus d'une raison qu'il est beau de mourir dans les combats. Celui qui perd ainsi la vie, quelque pauvre qu'il soit, obtient des obsèques pompeuses et magnifiques; et fût-il sans mérite, il est sûr d'un éloge public, fait par des hommes habiles qui ne se fient pas à l'inspiration du hasard, mais qui composent leurs discours long-temps à l'a-

[1] Sur Archinus, voyez Ruhnken, *Histoire critique des orateurs grecs*. — Ni Ruhnken ni Fabricius ne font mention de Dion.

vance, admirables panégyristes qui célébrant les qualités qu'on a et celles qu'on n'a pas, embellissant tout ce qu'ils touchent, enchantent nos âmes par les éloges de toute espèce qu'ils prodiguent à la république, et à ceux qui sont morts dans la guerre, et à tous nos ancêtres, et enfin à nous-mêmes, qui vivons encore. Aussi, Ménexène, leurs louanges me donnent une grande opinion de moi-même, et toutes les fois que je les écoute, je m'estime aussitôt plus grand, meilleur et plus vertueux. Souvent des étrangers m'accompagnent : ils écoutent, et à l'instant même je leur semble plus respectable ; ils paraissent absolument partager mes sentimens et pour moi-même et pour un pays qui n'est pas le leur ; entraînés par l'orateur, ils le trouvent bien plus admirable qu'auparavant. Pour moi, cette exaltation me reste plus de trois jours ; l'harmonie du discours, et la voix de celui qui l'a prononcé, sont tellement dans mon oreille, qu'à peine le quatrième ou le cinquième jour je parviens à me reconnaître et à savoir où j'en suis : jusque-là je crois presque habiter les îles Fortunées, tant nos orateurs sont habiles !

MÉNEXÈNE.

Tu ne cesses, Socrate, de plaisanter les orateurs. Mais, cette fois-ci, je crois que celui qu'on

choisira sera fort embarrassé : car le choix peut tomber sur chacun sans qu'il s'y attende, et il serait forcé peut-être d'improviser.

SOCRATE.

Pourquoi cela, mon cher? Ils ont tous des discours préparés; d'ailleurs il n'est pas difficile d'improviser sur un pareil sujet. Sans doute il faudrait un orateur habile pour être approuvé dans le Péloponèse, en y faisant l'éloge des Athéniens; ou à Athènes, en y faisant celui des Péloponésiens; mais lorsqu'on parle devant ceux-là même dont on fait l'éloge, il ne paraît point difficile de bien parler.

MÉNEXÈNE.

Vraiment, Socrate, tu ne juges pas cela difficile?

SOCRATE.

Non, par Jupiter!

MÉNEXÈNE.

Te croirais-tu donc capable de parler toi-même, s'il le fallait, et que le conseil te choisît?

SOCRATE.

Il n'est pas étonnant, Ménexène, que je sois capable de le faire, ayant eu pour la rhétorique une assez bonne maîtresse, qui a formé beaucoup d'excellens orateurs, un surtout, qui se distingue entre tous les Grecs, Périclès, fils de Xantippe.

MÉNEXÈNE.

Quelle est-elle? ou, pourquoi le demander? c'est Aspasie.

SOCRATE.

Oui, Ménexène; elle et Connos*, fils de Métrobe: voilà mes deux maîtres, l'un pour la musique, l'autre pour la rhétorique. Il n'est donc pas surprenant qu'un homme instruit par de tels maîtres ait de l'éloquence. Cependant tout autre dont l'éducation aurait été moins soignée, qui aurait appris la musique de Lampros** et la rhétorique d'Antiphon de Rhamnuse***, serait également capable de gagner les suffrages des auditeurs en louant les Athéniens dans Athènes.

MÉNEXÈNE.

Mais enfin, qu'aurais-tu à dire si c'était à toi de parler?

SOCRATE.

De moi-même peut-être rien de tout; mais, hier encore, j'ai entendu d'Aspasie un discours

* *Voyez* l'Euthydème.

** *Voyez* Cornelius Nepos, *Vie d'Épaminondas*; Athénée, II, 6; Plutarque, *sur la musique*.

*** Rhamnuse était un dème de la tribu OEantide.—Sur Antiphon, *voyez* Thucydide, liv. XVIII, 68, avec le Scoliaste, et les Dissertations de Spanheim et de Ruhnken.

funèbre sur ces mêmes guerriers. Elle avait appris, comme toi, que les Athéniens devaient choisir l'orateur, et nous exposa ce qu'il conviendrait de dire; tantôt elle improvisait, tantôt elle reprenait de mémoire et cousait ensemble quelques morceaux du discours funèbre que prononça autrefois Périclès, et dont je la crois l'auteur.

MÉNEXÈNE.

Te rappellerais-tu le discours d'Aspasie?

SOCRATE.

J'aurais bien tort de ne pas le faire; je l'ai appris d'elle-même, et peu s'en est fallu que je n'aie été battu pour n'avoir pas eu toujours la mémoire bien fidèle.

MÉNEXÈNE.

Que ne me le récites-tu donc?

SOCRATE.

Je crains que la maîtresse ne se fâche, si je publie son discours.

MÉNEXÈNE.

Nullement, Socrate; mais parle toujours, et ce sera pour moi un grand plaisir de t'entendre répéter le discours d'Aspasie ou de tout autre, pourvu seulement que tu parles.

SOCRATE.

Mais peut-être te moqueras-tu de moi si tu me

vois encore, vieux comme je suis, m'occuper d'enfantillages.

MÉNEXÈNE.

Point de tout, Socrate ; mais commence enfin.

SOCRATE.

Je le vois bien, il faut te complaire ; et en vérité si tu me priais de me déshabiller et de danser, j'aurais peine à te refuser, puisque nous sommes seuls, écoute donc. Voici, je pense, ce que dit Aspasie. Elle commença par les morts eux-mêmes :

Ils ont reçu de nous les derniers devoirs, et les voilà maintenant sur la route fatale accompagnés par leurs concitoyens et par leurs parens. Il ne reste plus d'autre tâche à remplir que celle de l'orateur chargé par la loi d'honorer leur mémoire. Car c'est l'éloquence qui illustre et sauve de l'oubli les belles actions et ceux qui les ont faites. Il faut ici un discours qui loue dignement les morts, serve d'exhortation bienveillante aux vivans, excite les fils et les frères de ceux qui ne sont plus, à imiter leurs vertus, et console leurs pères et leurs mères, ainsi que leurs aïeux s'ils existent encore. Et quel sera le discours propre à ce but? De quelle manière commencer l'éloge de ces hommes généreux dont la vertu, pendant

leur vie, a fait la joie de leurs parens, et qui ont bravé la mort pour nous sauver? Il faut les louer, ce me semble, d'après l'ordre que la nature a suivi pour les élever à ce point de vertu auquel ils sont parvenus. Or ils sont devenus vertueux parce qu'ils étaient nés de parens vertueux. Nous louerons donc d'abord la noblesse de leur origine, ensuite leur éducation et les institutions qui les ont formés; enfin nous exposerons combien ils se sont rendus dignes de leur éducation et de leur naissance par leur belle conduite. Le premier avantage de leur naissance est de n'être pas étrangers. Le sort ne les a pas jetés dans un pays dont ils ne sont pas. Non, ils sont autochthones, ils habitent et ils vivent dans leur véritable patrie, ils sont nourris par la terre qu'ils habitent, non pas en marâtre, comme d'autres, mais avec les soins d'une mère. Et, maintenant qu'ils ne sont plus, ils reposent dans le sein de celle qui les engendra, les reçut dans ses bras à leur naissance et les nourrit. C'est donc à elle, à cette mère, que nous devons nos premiers hommages: ce sera louer la noble origine de ces guerriers.

Ce pays mérite nos éloges et ceux de tous les autres hommes, par bien des causes, et surtout parce qu'il est chéri du ciel: témoin la querelle

et le jugement des dieux *, qui s'en disputaient la possession. Honoré par les dieux, comment n'aurait-il pas droit de l'être par tous les hommes? Souvenons-nous aussi que lorsque la terre entière n'enfantait que des animaux sauvages, carnivores ou herbivores, notre contrée demeura pure de pareille production, et ne donna point naissance à des animaux farouches : de tous les animaux, elle ne choisit et n'engendra que l'homme, qui, par son intelligence, domine sur les autres êtres, et seul connaît la justice et les dieux. Une preuve bien forte que cette terre a produit les aïeux de ces guerriers et les nôtres, c'est que tout être doué de la faculté de produire porte avec lui la nourriture nécessaire à ce qu'il produit : c'est ainsi que la vraie mère se distingue de celle qui ne l'est pas, et a dérobé l'enfant d'un autre; celle-là manque des sources nourricières nécessaires au nouveau-né. Or, notre terre, qui est notre mère, offre la même preuve incontestable qu'elle a produit les hommes qui l'habitent, puisqu'elle est la seule et la première qui, dans ces vieux

* La dispute de Minerve et de Neptune, et le jugement de Cécrops. Hérodote, VIII, 55.—Xénophon, III, 5, 10; Eusèbe, *Chron.*, p. 93.

âges, ait produit un aliment humain, l'orge et le froment, nourriture la plus saine et la plus agréable à l'espèce humaine : marque certaine que l'homme est véritablement sorti de son sein. Et ces témoignages s'appliquent encore mieux à la terre qu'à une mère; car la terre n'imite pas la femme pour concevoir et pour engendrer, mais la femme imite la terre. Loin d'être avare des fruits qu'elle produit, notre patrie les communique aux autres, et réserve à ses enfans l'olivier, ce soutien des forces épuisées. Après les avoir nourris et fortifiés jusqu'à l'adolescence, elle appela les dieux eux-mêmes pour les gouverner et les instruire. Il serait inutile de redire ici leurs noms; nous connaissons les dieux qui ont protégé notre vie, en nous enseignant les arts nécessaires à nos besoins journaliers, et en nous apprenant à fabriquer des armes et à nous en servir pour la défense du pays.

Nés et élevés de cette manière, les ancêtres de ces guerriers ont fondé un état, dont il est convenable de dire quelques mots. C'est l'état qui fait les hommes; bons ou mauvais, selon qu'il est lui-même mauvais ou bon. Il faut donc prouver que nos pères furent élevés dans un état bien réglé, qui les a rendus vertueux, ainsi que

les hommes d'aujourd'hui dont faisaient partie ceux qui sont morts. Le gouvernement était autrefois le même que maintenant, une aristocratie; telle est la forme politique sous laquelle nous vivons encore, et avons presque toujours vécu. Les uns l'appellent une démocratie, les autres autrement, selon leur goût; mais c'est réellement une aristocratie sous le consentement du peuple. Nous n'avons jamais cessé d'avoir des rois, tantôt par droit de succession, tantôt par droit de suffrages. C'est, en général, le peuple qui possède l'autorité souveraine; il confère les charges et la puissance à ceux qui paraissent être les meilleurs; la faiblesse, l'indigence, une naissance obscure, ne sont pas, comme dans les autres états, des motifs d'exclusion; non plus que les qualités contraires, des motifs de préférence; le seul principe reçu, c'est que celui qui paraît être habile ou vertueux l'emporte et commande. Ce gouvernement, nous le devons à l'égalité de notre origine. Les autres pays sont composés d'hommes d'espèce différente; aussi l'inégalité des races se reproduit dans leurs gouvernemens, despotiques ou oligarchiques. Là, les citoyens se divisent en esclaves et en maîtres. Pour nous et les nôtres, qui sommes frères, et nés d'une mère commune, nous ne croyons pas

être ou les esclaves ou les maîtres les uns des autres. L'égalité d'origine entraîne naturellement celle de la loi, et nous porte à ne reconnaître entre nous d'autre supériorité que celle de la vertu et des lumières.

Voilà pourquoi les ancêtres de ces guerriers et les nôtres, et ces guerriers eux-mêmes, nés si heureusement, et élevés au sein de la liberté, ont fait tant de belles actions publiques et particulières, dans le seul but de servir l'humanité. Ils croyaient devoir combattre contre les Grecs eux-mêmes pour la liberté d'une partie de la Grèce, et contre les barbares pour celle de la Grèce entière. Le temps me manque pour raconter dignement comment ils repoussèrent Eumolpe et les Amazones, débordés sur nos terres, et les invasions plus anciennes*; comment ils secoururent les Argiens contre les sujets de Cadmus et les Héraclides contre les Argiens. Les chants des poètes ont répandu sur toute la terre la gloire de ces exploits; et si nous entreprenions de les célébrer dans le langage ordinaire, nous ne ferions vraisemblablement que mettre en

* On ne voit pas trop quelles sont ces invasions antérieures à celles d'Eumolpe. Est-ce celle de Labdacus, repoussée par Pandion (Apollodore, III, 158); ou celle des Chalcidiens, repoussée par Érechtée.

évidence notre infériorité. Ainsi je ne m'arrêterai point à ces actions, qui ont leur récompense; mais il en est d'autres qui n'ont rapporté à aucun poète une gloire égale à celle du sujet, et qui sont encore dans l'oubli; ce sont celles-là que je crois devoir rappeler : je viens les célébrer moi-même, et j'invite les poètes à les chanter, dans leurs odes et leurs autres compositions, d'une manière digne de ceux qui les ont accomplies. Voici le premier de ces exploits.

Quand les Perses, maîtres de l'Asie, marchaient à l'asservissement de l'Europe, nos pères, les enfans de cette terre, les repoussèrent. Il est juste, il est de notre devoir de les rappeler les premiers, et de louer d'abord la valeur de ces héros. Mais, pour bien apprécier cette valeur, transportons-nous par la pensée à l'époque où toute l'Asie obéissait déjà à son troisième monarque. Le premier, Cyrus, après avoir affranchi par son génie les Perses, ses compatriotes, subjugua encore leurs maîtres, les Mèdes, et régna sur le reste de l'Asie jusqu'à l'Égypte. Son fils soumit l'Egypte et toutes les parties de l'Afrique dans lesquelles il put pénétrer. Darius, le troisième, étendit les limites de son empire jusqu'à la Scythie, par les conquêtes de son armée de terre, et ses flottes le rendirent maître de la mer et des îles.

Nul n'osait résister; les âmes des peuples étaient asservies : tant de nations puissantes et belliqueuses avaient passé sous le joug des Perses! Le même Darius ayant accusé les Erétriens et nous d'avoir dressé ensemble des embûches à la ville de Sardes *, prit ce prétexte pour embarquer une armée de cinq cent mille soldats dans des vaisseaux de transport, accompagnés d'une flotte de trois cents navires; et ordonna à Datis, le chef de cette expédition, de ne revenir qu'amenant captifs les Erétriens et les Athéniens : sa tête devait répondre du succès. Datis se dirigea sur Érétrie, contre des hommes qui étaient comptés alors au rang des plus belliqueux parmi les Grecs: encore n'étaient-ils pas en petit nombre. Cependant il les subjugua en trois jours; et, pour que personne ne pût s'échapper, il battit soigneusement tout le pays de la manière suivante. Ses soldats, parvenus aux bornes de l'Érétrie, s'étendirent d'une mer à l'autre, et parcoururent tout le territoire en se donnant la main, afin de pouvoir dire au roi que pas un seul n'avait échappé **. Dans le même dessein, ils partent d'Érétrie et débarquent à Marathon, persuadés

* Platon, *les Lois*, liv. III.

** *Ibid.*

qu'il leur sera facile de réduire les Athéniens au sort des Érétriens, et de les emmener captifs comme eux. Après la première expédition et pendant la seconde, aucun des Grecs ne secourut ni les Érétriens ni les Athéniens, à l'exception des Lacédémoniens; mais ils n'arrivèrent que le lendemain du combat. Tous les autres Grecs, frappés de terreur, ne songeant qu'à leur sûreté présente, se tinrent en repos. C'est en se reportant à ces circonstances qu'on pourra estimer ce qu'il y eut de courage déployé à Marathon par ces guerriers qui soutinrent l'attaque des barbares, châtièrent l'insolent orgueil de toute l'Asie, et, par ces premiers trophées remportés sur les barbares, apprirent aux Grecs que la puissance des Perses n'était pas invincible, et qu'il n'y a ni multitude ni richesse qui ne cèdent à la valeur. Aussi je regarde ces héros non-seulement comme les auteurs de nos jours, mais comme les pères de notre liberté, et de celle de tous les Grecs de ce continent; car c'est en jetant les yeux sur cet exploit que, disciples des guerriers de Marathon, les Grecs ne craignirent plus dans la suite de combattre et de se défendre.

Il faut donc déférer la première palme à ces guerriers; la seconde appartient aux vainqueurs des journées navales de Salamine et d'Artémise.

On pourrait raconter beaucoup de choses à leur gloire; quels dangers ils ont bravés, tant sur terre que sur mer, et comment ils les ont surmontés; mais je ne rappellerai que ce qui me paraît leur plus beau titre à la gloire, l'accomplissement de l'œuvre commencée à Marathon. Ceux de Marathon avaient appris aux Grecs qu'un petit nombre d'hommes libres suffisait pour repousser sur terre une multitude de barbares; mais il n'était point encore prouvé que cela fût possible sur mer; les Perses y passaient pour invincibles par leur multitude, leurs richesses, leur habileté et leur valeur. Ils méritent donc nos éloges, ces braves marins qui délivrèrent les Grecs de leur frayeur, et rendirent les vaisseaux des Perses aussi peu redoutables que leurs soldats. Ce sont les vainqueurs de Marathon et de Salamine qui ont instruit et accoutumé les Grecs à mépriser les barbares et sur terre et sur mer.

Le troisième fait de l'indépendance grecque, en date et en courage, est la bataille de Platée, la première dont la gloire ait été commune aux Lacédémoniens et aux Athéniens. La conjoncture était critique, le péril imminent; ils triomphèrent de tout. Tant de vertu leur mérite nos éloges et ceux des siècles à venir.

Cependant un grand nombre de villes grecques étaient encore au pouvoir des barbares; on annonçait même que le grand roi projetait une nouvelle expédition contre les Grecs; il est donc juste de rappeler aussi la mémoire de ceux qui achevèrent ce que les premiers avaient commencé, et accomplirent notre délivrance, en purgeant les mers des barbares. Ce furent ceux qui combattirent sur mer à Eurymédon, descendirent en Chypre, passèrent en Egypte, et portèrent leurs armes en beaucoup d'autres lieux. Souvenons-nous avec reconnaissance qu'ils réduisirent le grand roi à craindre pour lui-même, et à ne songer qu'à sa propre sûreté, loin de méditer encore la perte de la Grèce.

Cette guerre fut soutenue par Athènes avec toutes ses forces, et pour elle-même et pour tous ceux qui parlaient la même langue qu'elle; mais lorsque, après la paix, Athènes fut grande et respectée, elle éprouva le sort de tout ce qui prospère : d'abord elle fit envie ; bientôt l'envie enfanta la haine, et Athènes se vit entraînée, malgré elle, à tourner ses armes contre les Grecs. La guerre commencée, on combattit à Tanagra contre les Lacédémoniens pour la liberté des Béotiens. Cette première action ayant été sans résultat, une seconde fut déci-

sive, car les autres alliés des Béotiens les abandonnèrent et se retirèrent ; mais les nôtres, après avoir vaincu, le troisième jour, à Œnophyte, ramenèrent dans leur patrie les Béotiens injustement exilés. Ce furent les premiers Athéniens qui, après la guerre persique, défendirent contre les Grecs la liberté d'autres Grecs, affranchirent généreusement ceux qu'ils secouraient, et furent déposés les premiers avec honneur dans ce monument, au nom de la république.

Alors une grande guerre s'alluma : tous les Grecs envahirent et ravagèrent l'Attique, et payèrent Athènes d'une coupable ingratitude. Mais les nôtres les vainquirent sur mer; et ayant fait prisonniers à Sphagia* les Lacédémoniens qui s'étaient mis à la tête de leurs ennemis, au lieu de les exterminer, comme ils en avaient le pouvoir, ils les épargnèrent, les rendirent, et conclurent la paix. Ils pensaient qu'on doit faire aux barbares une guerre d'extermination, mais que les hommes d'une origine commune ne doivent combattre que pour la victoire, et qu'il ne fallait pas, pour le ressentiment particulier d'une ville, perdre la Grèce entière. Honneur donc aux bra-

* Strabon (liv. VIII) : Sphagia ou Sphacteria, île près de Pylos.

ves qui soutinrent cette guerre et maintenant reposent ici. Ils ont prouvé, si quelqu'un en pouvait douter, qu'aucune nation de la Grèce ne l'emporta sur les Athéniens dans la première guerre contre les barbares : ils l'ont prouvé puisque, dans les divisions de la Grèce, ils se montrèrent supérieurs aux chefs des autres Grecs, avec qui ils avaient vaincu les barbares, et les vainquirent à leur tour.

Après cette paix, une troisième guerre s'alluma, aussi inattendue que terrible. Beaucoup de bons citoyens y périrent, qui reposent ici ; un grand nombre aussi reposent en Sicile, où ils avaient déjà remporté plusieurs trophées pour la liberté des Léontins, qu'ils étaient allés secourir en vertu des traités. Mais la longueur du trajet et la détresse où se trouvait alors Athènes ayant empêché de les soutenir, ils perdirent tout espoir, et succombèrent : mais leurs ennemis se conduisirent envers eux avec plus de modération et de générosité que n'en montrent souvent des amis. Beaucoup périrent encore dans les combats sur l'Hellespont, après s'être emparés, en un seul jour, de toute la flotte de l'ennemi, et après beaucoup d'autres victoires. Mais ce qu'il y eut de terrible et d'inattendu dans cette guerre, comme je l'ai dit, ce

fut l'excès de jalousie auquel les autres Grecs se portèrent contre Athènes. Ils ne rougirent point d'implorer, par des envoyés, l'alliance de ce roi, notre implacable ennemi, de ramener, eux-mêmes, contre des Grecs, le barbare que nos efforts communs avaient chassé; en un mot, de réunir tous les Grecs et tous les barbares contre cette ville. Mais ce fut alors aussi qu'Athènes déploya sa force et son courage. On la croyait déjà perdue; notre flotte était enfermée près de Mitylène, un secours de soixante navires arrive; ceux qui les montent sont l'élite de nos guerriers; ils battent l'ennemi et dégagent leurs frères; mais, victimes d'un sort injuste, on ne peut les retirer de la mer, et ils reposent ici, objet éternel de nos souvenirs et de nos louanges. Car c'est leur courage qui nous assura non seulement le succès de cette journée, mais celui de toute la guerre. Ils ont acquis à notre ville la réputation de ne pouvoir jamais être réduite, même quand tous les peuples se réuniraient contre elle; et cette réputation n'était pas vaine: nous n'avons succombé que sous nos propres dissensions, et non sous les armes des ennemis: aujourd'hui encore nous pourrions braver leurs efforts; mais nous nous sommes vaincus et défaits nous-mêmes.

La paix et la tranquillité extérieure assurées, nous tombâmes dans des dissensions intestines, mais elles furent telles, que, si la discorde est une loi inévitable du destin, on doit souhaiter pour son pays qu'il n'éprouve que de pareils troubles. Avec quel empressement et quelle affection cordiale les citoyens du Pirée et ceux de la ville ne se réunirent-ils pas, contre l'attente des autres Grecs! Et avec quelle modération on cessa les hostilités contre ceux d'Éleusis! Ne cherchons point d'autre cause de tous ces évènemens que la communauté d'origine, qui produit une amitié durable et fraternelle, fondée sur des faits et non sur des mots. Il est donc juste de rappeler aussi la mémoire de ceux qui périrent dans cette guerre les uns par les autres, et, puisque nous sommes réconciliés nous-mêmes, de les réconcilier aussi, autant qu'il est en nous, dans ces solennités, par des prières et des sacrifices, en adressant nos vœux à ceux qui les gouvernent maintenant; car ce ne fut ni la méchanceté, ni la haine, qui les mirent aux prises, ce fut une fatalité malheureuse ; nous en sommes la preuve nous qui vivons encore. Issus du même sang qu'eux, nous nous pardonnons réciproquement et ce que nous avons fait et ce que nous avons souffert.

La paix étant rétablie de tous côtés, Athènes, parfaitement tranquille, pardonna aux barbares qui n'avaient fait que saisir avec empressement l'occasion de se venger des maux qu'elle leur avait causés ; mais elle était profondément indignée contre les Grecs. Elle se rappelait de quelle ingratitude ils avaient payé ses bienfaits; qu'ils s'étaient unis aux barbares, avaient détruit les vaisseaux qui naguère les avaient sauvés, et renversé nos murs, quand nous avions empêché la chute des leurs. Elle résolut donc de ne plus s'employer à défendre la liberté des Grecs, ni contre d'autres Grecs, ni contre les barbares, et elle accomplit sa résolution. Pendant que nous étions dans cette disposition, les Lacédémoniens, regardant les Athéniens, ces défenseurs de la liberté, comme abattus, crurent que rien ne les empêchait plus de donner des fers au reste de la Grèce. Mais pourquoi raconter au long les évènemens qui suivirent? Ils ne sont pas si éloignés, et n'appartiennent pas à une autre génération. Nous-mêmes nous avons vu les premières nations de la Grèce, les Argiens, les Béotiens et les Corinthiens venir, tout épouvantés, implorer le secours de la république; et, ce qui est le plus merveilleux, nous avons vu le grand roi réduit à cet excès de détresse,

de ne pouvoir espérer son salut que de cette ville même, à la destruction de laquelle il avait tant travaillé. Et certes, le seul reproche mérité qu'on pourrait faire à cette ville serait d'avoir été toujours trop compatissante et trop portée à secourir le plus faible. Alors encore elle ne sut pas résister, et persévérer dans sa résolution de ne jamais secourir la liberté de ceux qui l'avaient outragée. Elle se laissa fléchir, fournit des secours, et délivra les Grecs de la servitude, et depuis ils ont été libres jusqu'à ce qu'eux-mêmes ils se remissent sous le joug. Quant au roi, elle n'osa pas le secourir, par respect pour les trophées de Marathon, de Salamine et de Platée; mais, en permettant aux exilés et aux volontaires d'entrer à son service, elle le sauva incontestablement.

Après avoir relevé ses murs, reconstruit ses vaisseaux, Athènes, ainsi préparée, attendit la guerre; et, quand elle fut contrainte à la faire, elle défendit les Pariens contre les Lacédémoniens. Mais le grand roi, commençant à redouter Athènes, dès qu'il vit que Lacédémone lui cédait l'empire de la mer, demanda, pour prix des secours qu'il devait fournir à nous et aux autres alliés, les villes grecques du continent de l'Asie, que les Lacédémoniens lui avaient autrefois aban-

données. Il voulait se retirer et comptait bien sur un refus, qui devait servir de prétexte à sa défection. Les autres alliés trompèrent son espérance. Les Argiens, les Corinthiens, les Béotiens, et les autres états compris dans l'alliance, consentirent à lui livrer les Grecs de l'Asie pour une somme d'argent, et s'y engagèrent par la foi du serment. Nous seuls, nous n'osâmes ni les lui abandonner, ni engager notre parole; tant cette disposition généreuse, qui veut la liberté et la justice, tant cette haine innée des barbares, est enracinée et inaltérable parmi nous, parce que nous sommes d'une origine purement grecque et sans mélange avec les barbares. Chez nous, point de Pélops, de Cadmus, d'Egyptus et de Danaüs, ni tant d'autres, véritables barbares d'origine, Grecs seulement par la loi. Le pur sang grec coule dans nos veines sans aucun mélange de sang barbare; de là dans les entrailles même de la république la haine incorruptible de tout ce qui est étranger. Nous nous vîmes donc abandonnés de nouveau pour n'avoir pas voulu commettre l'action honteuse et impie de livrer des Grecs à des barbares. Mais, quoique réduits au même état qui nous avait jadis été funeste, avec l'aide des dieux la guerre se termina cette fois plus heureusement; car, à

la paix, nous conservâmes nos vaisseaux, nos murs et nos colonies, tant l'ennemi aussi était empressé à se délivrer de la guerre. Toutefois cette guerre nous priva encore de braves soldats, soit à Corinthe, par le désavantage du lieu, soit à Léchée, par trahison. Ils étaient braves aussi ceux qui délivrèrent le roi de Perse et chassèrent les Lacédémoniens de la mer. Je vous en rappelle le souvenir, et vous devez vous joindre à moi pour louer et célébrer ces excellens citoyens.

Je vous ai retracé les actions de ceux qui reposent ici, et de tous les autres qui sont morts pour la patrie. Sans doute elles sont belles et nombreuses: cependant j'en ai tu un plus grand nombre encore de plus éclatantes; une suite de plusieurs jours et de plusieurs nuits ne suffirait pas à celui qui voudrait les raconter toutes. Que tous les citoyens, l'âme remplie de ces grandes actions, exhortent donc les descendans de ces vaillans hommes, comme ils le feraient un jour de bataille, à ne pas quitter le rang de leurs ancêtres, à ne pas reculer ni lâcher le pied honteusement. Enfans de braves, et moi aussi je vous exhorte en ce jour, et, partout où je vous rencontrerai, je vous exhorterai, je vous sommerai de faire tous vos efforts pour devenir tout ce que vous pouvez être. Quant à présent,

je dois vous répéter ce que vos pères, au moment de livrer la bataille, nous ont chargés de rapporter à leurs enfans, s'il leur arrivait quelque malheur. Je vous dirai ce que j'ai entendu d'eux, et ce qu'ils ne manqueraient pas de vous dire eux-mêmes, s'ils le pouvaient; j'en juge au moins par les discours qu'ils tenaient alors. Représentez-vous donc que vous entendez de leur propre bouche ce que je vous dis. Voici leurs paroles:

Enfans, ce que vous voyez autour de vous atteste assez de quel noble sang vous êtes sortis. Nous pouvions vivre sans honneur, nous avons préféré une mort honorable, plutôt que de condamner à l'infamie vous et notre postérité, et de faire rougir nos pères et tous nos ancêtres. Nous avons pensé que celui qui déshonore les siens ne mérite pas de vivre, et qu'il ne peut être aimé ni des dieux ni des hommes, ni en ce monde ni dans l'autre. Rappelez-vous donc toujours nos paroles, et n'entreprenez rien que la vertu ne soit avec vous; persuadés que sans elle tout ce qu'on acquiert, tout ce qu'on apprend, tourne en mal et en ignominie. Les richesses n'ajoutent point d'éclat à la vie d'un homme sans courage; il est riche pour les autres *, et non pas pour lui-même.

* Pour l'ennemi.

La force et la beauté du corps ne sauraient non plus avoir de grâce dans l'homme timide et sans cœur; elles y sont messéantes, l'exposant à un plus grand jour et rendent sa lâcheté plus manifeste. Le talent même, séparé de la justice et de la vertu, n'est qu'une habileté méprisable, et non la sagesse. Mettez donc vos premiers et vos derniers soins, et songez sans cesse à accroître l'héritage d'honneur que nous vous laissons, nous et nos aïeux; sinon, apprenez que, si nous vous surpassons en vertu, cette victoire fera notre honte, tandis que la défaite eût fait notre bonheur. Or, voici comment vous pourrez nous surpasser et nous vaincre : n'abusez pas de la gloire de vos pères, ne la dissipez pas, et sachez que rien n'est plus honteux pour un homme qui a quelque idée de lui-même, que de présenter comme un titre à l'estime, non ses propres mérites, mais la renommée de ses aïeux. La gloire des pères est sans doute pour leurs descendans le plus beau et le plus précieux trésor; mais en jouir sans pouvoir le transmettre à ses enfans, et sans y avoir rien ajouté soi-même, c'est le comble de la lâcheté. Si vous suivez ces conseils, quand la destinée aura marqué votre fin, vous viendrez nous rejoindre, et nous vous recevrons comme des amis

reçoivent des amis; mais si vous les négligez, si vous dégénérez, n'attendez pas de nous un accueil favorable. Voilà ce que nous avons à dire à nos enfans.

Quant à nos pères et à nos mères, il faut les exhorter incessamment à supporter avec patience ce qui pourra nous arriver, et ne point s'unir à leurs lamentations; ils n'auront pas besoin qu'on excite leur douleur, leur malheur y suffira. Pour guérir et calmer leurs regrets, il faut plutôt leur rappeler que de tous les vœux qu'ils adressaient aux dieux, le plus cher a été exaucé; car ils n'avaient pas demandé des fils immortels, mais braves et célèbres : ce sont là les biens les plus précieux, et ils leur sont assurés. Qu'on leur rappelle aussi qu'il est bien difficile que tout succède à l'homme, pendant la vie, au gré de ses souhaits. S'ils supportent courageusement leur malheur, on reconnaîtra qu'ils étaient en effet les pères d'enfans courageux et qu'ils les égalent en courage; s'ils en sont accablés, ils feront douter qu'ils fussent véritablement nos pères ou que les louanges qu'on nous donne soient méritées. Loin de là, c'est à eux qu'il appartient de se charger de notre éloge, en montrant par leur conduite que braves ils ont engendré des braves. Il a toujours passé pour sage, ce vieux précepte,

rien de trop, et en vérité c'est un mot plein de sens. L'homme qui tire de lui-même tout ce qui mène au bonheur ou du moins en approche, qui ne fait pas dépendre son sort des autres hommes, et ne met point sa destinée à la merci de leur bonne ou de leur mauvaise fortune, celui-là a bien ordonné sa vie; voilà l'homme sage, voilà l'homme ferme et prudent. Que le sort lui donne des richesses et des enfans, ou les lui ôte, il suivra avant tout le sage précepte, et l'excès de la joie et l'excès du chagrin lui seront également étrangers, parce que c'est en lui-même qu'il a mis sa confiance. Tels nous croyons que sont les nôtres, tels nous voulons et prétendons qu'ils soient; tels nous nous montrons nous-mêmes, sans regret, sans effroi de quitter la vie, dès à présent, s'il le faut. Nous supplions donc nos pères et nos mères d'achever dans cette disposition le reste de leur carrière. Qu'ils sachent que ce n'est point par des gémissemens et des cris qu'ils nous prouveront leur tendresse, et que, s'il reste après la mort quelque sentiment de ce qui se passe parmi les vivans, ils ne sauraient nous causer un plus grand déplaisir que de se tourmenter et de se laisser abattre; mais nous aimerions à les voir calmes et modérés. En effet, la mort qui nous attend est la plus belle qu'il soit donné

aux hommes de trouver; et il faut plutôt nous féliciter que nous plaindre. Qu'ils prennent soin de nos femmes et de nos enfans, qu'ils les assistent, qu'ils se consacrent tout entier à ce devoir! Par là ils verront s'effacer peu-à-peu le souvenir de leur infortune, leur vie en sera plus honorable et plus vertueuse, et à nous plus agréable. Voilà ce qu'il faut annoncer aux nôtres de notre part.

Nous recommanderions encore à la république de se charger de nos pères et de nos fils, de donner aux uns une éducation vertueuse, et de soutenir dignement la vieillesse des autres; mais nous savons que, sans être sollicitée par nos prières, elle s'acquittera de ce soin comme il convient à sa générosité.

Pères et enfans de ces morts, voilà ce qu'ils nous avaient chargés de vous dire, et je vous le dis avec toute l'énergie dont je suis capable. Je vous conjure en leur nom, vous, d'imiter vos pères, vous, d'être tranquilles sur votre sort, bien assurés que la sollicitude publique et privée soutiendra et soignera votre vieillesse, et ne manquera jamais à aucun de vous. Quant à la république, vous n'ignorez pas jusqu'où elle porte ses soins. Elle a fait des lois qui pourvoient au sort des enfans et des parens de ceux

qui sont morts à la guerre*. Elle a chargé particulièrement le premier magistrat** de veiller à ce que leurs pères et leurs mères n'éprouvent aucune injustice. Pour les enfans elle les élève en commun à ses frais et s'applique à leur faire oublier autant que possible qu'ils sont orphelins. Tant qu'ils sont en bas âge, elle leur sert de père; parvenus à l'âge d'homme, elle les renvoie chez eux avec une armure complète, pour leur rappeler, en leur faisant présent des instrumens de la valeur paternelle, les devoirs du père de famille, et en même temps pour que cette première entrée du jeune homme en armes dans les foyers de ses pères, soit un présage favorable de l'énergique autorité qu'il y exercera. Pour les morts, elle ne cesse jamais de les honorer; elle leur rend à tous chaque année au nom de l'état les mêmes honneurs que chaque famille dans son intérieur rend à chacun des siens. Elle y joint des jeux gymniques et équestres, et des combats dans tous les genres de musique : en un mot, elle fait tout pour tous et toujours; elle

* C'était une loi de Solon. *Voyez* Diog. de Laerte, sur Solon; et Petit, *Leg. Att.*, 65.

** Le Polémarque, ou troisième Archonte. Pollux, VIII, 91, Petit, 669.

prend la place d'héritier et de fils pour les pères qui ont perdu leurs enfans, de père pour les orphelins, de tuteur pour les parens ou les proches. La pensée que vous êtes assurés de tant de soins doit vous faire supporter plus patiemment le malheur ; c'est par là que vous serez agréables aux morts et aux vivans et rendrez faciles vos devoirs et ceux des autres.

Maintenant que vous avez rendu aux morts l'hommage du deuil public, prescrit par la loi, allez, vous et tous ceux qui sont ici présens ; il est temps de vous retirer.

Voilà, Ménexène, l'oraison funèbre d'Aspasie de Milet.

MÉNEXÈNE.

Par Jupiter! Socrate, Aspasie est bien heureuse de pouvoir, étant femme, composer de pareils discours.

SOCRATE.

Si tu ne me crois pas, suis-moi et tu l'entendras elle-même.

MÉNEXÈNE.

Plus d'une fois, Socrate, j'ai rencontré Aspasie, et je connais ses talens.

SOCRATE.

Comment ? Ne l'admires-tu pas ? Et ne lui sais-tu pas gré de ce discours?

MÉNEXÈNE.

Un gré infini, Socrate, à celle ou à celui, quel qu'il soit, qui te l'a récité, mais plus encore à qui vient de le répéter ici.

SOCRATE.

Fort bien. Mais ne me trahis pas, si tu veux que je te dise encore plusieurs autres discours excellens qu'elle a composés sur des sujets politiques.

MÉNEXÈNE.

Ne crains rien, je ne te trahirai pas, dis-les-moi toujours.

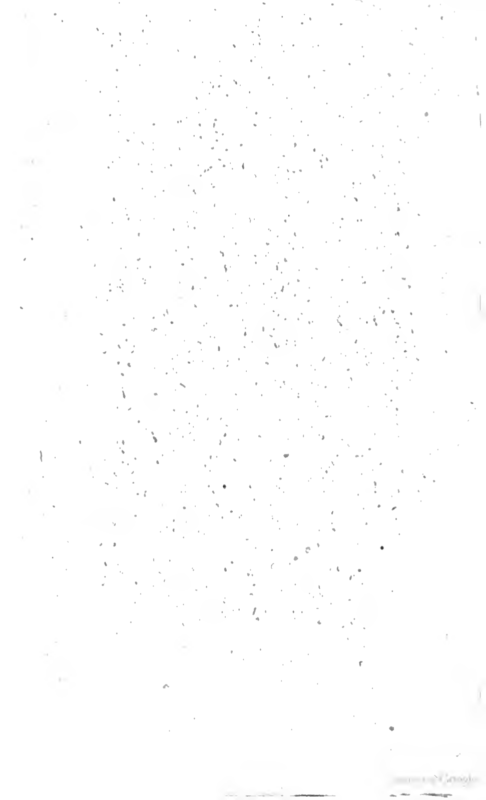
SOCRATE.

Je te le promets.

ION,

OU

DE L'ILIADE.



ARGUMENT

PHILOSOPHIQUE.

Outre les sophistes et les démagogues, Platon trouva sur sa route les artistes, les poètes et les histrions, qui étaient aussi, dans leur genre, des démagogues et des sophistes, puisqu'ils cherchaient, non la vérité, mais l'effet et le succès, divertissaient le peuple au lieu de l'éclairer, et par là avaient acquis une grande autorité auprès de lui, et étaient devenus une puissance dans l'état. Ils abusaient de l'art, comme les démagogues et les sophistes de l'éloquence et de la dialectique. Il est à remarquer que les trois accusateurs de Socrate étaient un dévot, un démagogue et un poète ; et Socrate, dans l'*Apologie*, avoue

qu'un de ses torts est d'avoir mal pensé et mal parlé des poëtes et des artistes, d'avoir cherché la vérité auprès d'eux, et de n'y avoir trouvé que des hommes ignorans et pleins d'eux-mêmes, se croyant en possession des plus beaux secrets, et ne pouvant rendre compte de rien. Les poètes eurent donc la main dans le procès de Socrate, et Mélitus les représente officiellement. Cela est si vrai, que Libanius, dans son apologie de Socrate, met la plus grande importance à le laver du reproche d'avoir attaqué la poésie et les poètes. Mais, quoi qu'en dise Libanius, Socrate était en effet coupable du crime de lèse-poésie ; et il n'en pouvait guère être autrement avec la mission qu'il s'était donnée à lui-même. Cette mission était toute morale. Socrate recherchait en toutes choses la vérité et l'utilité morale ; et il frondait impitoyablement tout ce qui lui semblait s'écarter de ce modèle. Ainsi,

comme la religion de son temps était mêlée, et nécessairement, de beaucoup de superstitions, il attaqua ces superstitions, même de manière à compromettre, auprès des faibles, le fond de la religion, ce qui souleva contre lui le pouvoir sacerdotal. Frappé de l'influence corruptrice des démagogues, qui, en faisant leur cour au peuple et en flattant ses passions, poussaient la démocratie athénienne à l'anarchie, il se moqua des orateurs populaires, au point de se donner une apparence aristocratique et d'exciter le soupçon qu'il appartenait plus ou moins au parti lacédémonien. Enfin lui qui voulait se rendre compte de toutes choses et qui ne croyait savoir que ce qu'il savait méthodiquement, il ne pouvait guère admirer des gens dont tout le talent était une certaine puissance d'inspiration momentanée, un enthousiasme incompatible avec la ré-

flexion, qui ne se développe que précisément à condition de s'ignorer, et, la crise passée, laisse l'âme dans son état ordinaire, avec tous ses défauts et même avec tous ses vices. En général, Socrate avait au plus haut degré tout ce qu'il faut pour commencer une révolution. A une droiture parfaite il joignait une opiniâtreté invincible. Son esprit était plus juste qu'étendu; la haute métaphysique le surpassait, lui répugnait même, et il ne savait pas voir toujours derrière des apparences fâcheuses le fond vrai et grand qui les supportait, et pouvait jusqu'à un certain point réconcilier avec elles. Avec tous les avantages du bon sens, il en avait aussi les inconvéniens, s'il est permis de s'exprimer ainsi. Il vit donc parfaitement le mauvais côté de l'ordre social de son temps, le signala hautement et l'attaqua avec une imprudence héroïque, se servant tour-à-tour des armes de la rai-

son et de celles du ridicule. Platon avait une mission bien différente et un caractère d'esprit tout opposé. Sur la base du bon sens de Socrate s'élevait en lui un génie supérieur dont le mouvement naturel et réfléchi était d'aller dans la spéculation aussi haut et aussi loin que peut aller la pensée humaine. Il avait beaucoup vu, beaucoup voyagé, beaucoup étudié, et s'était efforcé de tout comprendre; par conséquent il était conciliant et indulgent. A la tendance exclusivement critique et négative de Socrate, dont il conserva l'apparence, il substitua une direction plus positive et plus pacifique : au lieu d'attaquer, il entreprit d'éclairer; il ne changea pas le rôle de Socrate, il l'agrandit et l'épura. Ainsi, sans faire grâce aux superstitions de son temps, qu'il combattit toujours avec fermeté, l'étude sérieuse qu'il avait faite des mystères et du fond de la religion, le réconcilia avec

des traditions où il voyait des choses admirables et d'éternelles vérités sous des formes accommodées au temps, c'est-à-dire utiles. Impitoyable ennemi des démagogues et de l'éloquence anarchique et passionnée de la tribune populaire, nous ferons voir dans notre argument sur *la République* quel fut le vrai caractère de sa politique à-la-fois libérale et sévère, tempérament hardi de la législation dorienne et de la législation ionienne réconciliées et fondues ensemble dans leurs meilleures parties, quoique avec la prédominance de l'élément et du caractère dorien. Quant à l'art et à la poésie en particulier, personne n'a mieux décrit l'enthousiasme qui la constitue et qui en fait une chose divine. A cet égard, le Phèdre est là; mais tout comme il voulait que l'éloquence eût une direction morale, de même il voulait que la poésie, l'enthousiasme et l'inspiration, qui souvent s'éga-

rent, se laissassent un peu guider par la sagesse et la philosophie. Surtout il ne voulait pas que le génie poétique, si contagieux dans ses effets, fût mis au service des délires de la passion ou de la superstition, et employé à retenir les masses, auxquelles s'adresse particulièrement la poésie, dans des croyances impies et des erreurs avilissantes pour la dignité et la moralité de l'espèce humaine. A genoux devant la poésie comme devant la religion il croyait que l'on devait surveiller et les prêtres et les poètes. Il trouvait que les poètes avaient beaucoup nui à la poésie en consacrant et en accréditant parmi le peuple une mythologie corruptrice ; et lorsque, dans sa République, il est forcé de choisir entre la poésie et la vérité, fidèle à l'esprit de Socrate, il met avant tout la vérité et l'humanité, et se décide, quoique à regret, à renvoyer les poètes et Homère lui-même. C'est là le der-

nier mot de Platon, et en général c'est toujours dans ses derniers ouvrages qu'il faut chercher sa vraie pensée, et par elle pénétrer dans ses ouvrages antérieurs, et y saisir les germes des idées que plus tard il développa avec l'étendue, la mesure et la force qui appartiennent à l'âge mûr. Dans *la République*, Platon se prononce décidément contre les poètes; dans ses premiers ouvrages, sans aller jusqu'à proposer de les chasser de l'état, il les fronde incessamment, et leur lance les traits de l'ironie socratique, en les enveloppant ou en ayant l'air de les adresser à un autre but.

Ainsi, dans l'Ion, Platon n'attaque point la poésie, car il ne l'a attaquée nulle part; la poésie est hors de cause ainsi que l'enthousiasme et l'inspiration poétique: mais l'enthousiasme, tout sublime et tout divin qu'il est, n'étant ni réfléchi ni libre, peut tomber dans de graves écarts; et, sans atta-

quer la poésie, on peut et l'on doit signaler cet inconvénient, pour prouver que la poésie, d'ailleurs admirable, ne doit pourtant pas avoir l'autorité que les poètes revendiquent pour elle, et qu'au lieu d'attribuer à ces derniers un pouvoir religieux et moral, au lieu de les consulter sur les affaires de l'état, de leur remettre l'éducation de la jeunesse, en ne l'instruisant guère que dans leurs ouvrages, et d'en faire ainsi des instituteurs et des directeurs populaires, il faut s'en défier, examiner avec soin leurs écrits, y choisir ce qu'il y a de mieux, dans le meilleur choisir encore, les laisser lire avec un discernement sévère, et en général surveiller et diminuer leur influence.

Or, ce qui est vrai des poètes l'est bien plus encore des serviteurs des poètes, c'est-à-dire des acteurs et des rapsodes, dont tout le talent consiste dans la faculté

de recevoir l'impression du poète, et de la transmettre aux auditeurs, faculté analogue en apparence à la faculté poétique, mais en réalité bien différente et bien inférieure, puisque le poète s'inspire des choses mêmes, et l'acteur seulement des mots du poète, n'entendant rien aux choses, et tout occupé des mots et de leurs effets matériels. Du temps de Platon aussi, on exagérait beaucoup l'intelligence des acteurs : Platon montre qu'ordinairement ils ne comprennent rien à ce qu'ils disent. Tel est le but direct de l'Ion : Platon y frappe les poètes dans leurs interprètes. Mais comme la poésie dithyrambique et dramatique destinée à faire partie des solennités publiques était soumise à la censure et surveillée par l'état, Platon s'adresse moins à ces deux genres de poésie qu'à l'épopée, parce que l'état ne la surveillait pas, et que, se récitant en tout temps et en tout lieu, se rattachant

plus directement à l'histoire et à la religion nationale, elle était bien plus puissante sur le peuple, et plus périlleuse dans ses effets. Voilà pourquoi Platon, lorsqu'il attaque les poëtes, a presque toujours en vue les poëtes épiques, et en particulier Homère; et voilà encore pourquoi, dans l'Ion, il fait la guerre aux rapsodes *, et à un rapsode qui semble avoir été dès-lors ce que plus tard on appela un homéride, un homme dévoué à Homère, attaché à son culte et à l'étude de ses ouvrages, et les récitant partout, il est vrai, sans s'accompagner de la lyre et sans chanter, mais avec une certaine mélopée, peut-être un peu plus forte que la déclamation française et italienne, et avec des gestes moins prononcés que ceux des acteurs. Socrate, en causant avec un

* Les rapsodes récitaient surtout des poésies épiques, quoique Athénée rapporte qu'ils récitaient aussi des poésies lyriques.

pareil personnage, lui prouve qu'il n'entend d'Homère que les mots et leur beauté extérieure, et qu'il est incapable de juger du fond des choses. Sans dire positivement que l'étude assidue des effets matériels de la poésie empêche celle de sa véritable essence, et que l'éducation d'un rapsode ne peut être assez libérale pour l'initier aux secrets du beau, il l'insinue, et en général il traite les rapsodes, dans Ion leur représentant, comme Xénophon les traite de son côté *, c'est-à-dire comme des ignorans présomptueux. Remarquez que les rapsodes étant à Athènes de véritables artistes, et ayant en effet un très grand crédit sur le peuple, en leur qualité d'intermédiaires obligés entre le peuple et les poètes, les tourner en ridicule n'était pas sans utilité pour le but général de Platon, et que sous

* *Banquet*, III. — Memorabil. Socrat., IV.

ce rapport ce dialogue a déjà son importance. Mais il ne faut pas oublier que le rapsode est là en quelque manière le plastron du poète; les coups ne portent que sur le serviteur, mais ils sont adressés au maître, et l'un n'est pas couvert de ridicule sans que l'autre n'en soit atteint plus ou moins. C'est là l'art ordinaire de Platon, de mêler deux buts ensemble, et de cacher toujours le plus sérieux derrière le moins important. L'Ion est tout entier dans la comparaison célèbre que Platon y fait du poète, du rapsode et des auditeurs du rapsode avec une chaîne aimantée, dont le poète est l'anneau principal, qui communique sa vertu à l'anneau qui le suit, au rapsode qui, après l'avoir reçue, la transmet au peuple et aux anneaux inférieurs.

On voit que la pensée générale de l'Ion n'est pas indigne de Platon, qu'elle se rattache à l'ensemble de ses idées, et à *la Ré-*

publique. Aussi nous nous séparons entièrement de tous ceux qui, ne comprenant pas le vrai but de l'Ion, et trouvant en effet celui qu'ils lui prêtent au-dessous de Platon, ont, sur cette raison, rejeté l'authenticité de ce dialogue. Mais si nous reconnaissons Platon, et Platon tout entier, dans l'esprit et la conception de ce petit ouvrage, nous avouons qu'il est difficile de le retrouver toujours dans l'exécution. Excepté la comparaison que nous avons citée, il n'y a pas un passage qui rappelle sa manière : peu de variété et d'abondance dans les idées, des citations longues et accumulées, un ton presque dogmatique, substitué quelquefois à la modestie comique de Socrate, enfin l'absence de toute force dialectique, voilà bien des motifs pour douter au moins de l'authenticité de l'Ion. Cependant est-il impossible que Platon, dans un moment d'humeur contre ce peuple de

lettrés et d'histrions qui persécutaient son maître, ait laissé échapper, avec la facilité et la fécondité qui caractérisent le véritable artiste, une ébauche légère, où se retrouve encore la trace d'une main supérieure? ou bien l'Ion est-il l'ouvrage d'un des successeurs de Platon, qui aura pris dans *la République* et dans *l'Apologie* un germe qu'il aura développé assez faiblement en général, quelquefois avec bonheur, et toujours sur la tradition platonicienne? Quoi qu'il en soit, l'Ion, qu'il appartienne ou non à Platon lui-même, appartient incontestablement à son école, est empreint de son esprit, développe un côté très réel de sa situation et de ses desseins, et se rapporte au plan général de sa philosophie.

ION,

OU

DE L'ILIADE.

SOCRATE, ION.

SOCRATE.

SALUT à Ion. D'où nous viens-tu aujourd'hui? Est-ce de chez toi, d'Éphèse?

ION.

Point du tout, Socrate : je viens d'Épidaure * et des jeux d'Esculape.

SOCRATE.

Les Épidauriens ont-ils institué en l'honneur de leur dieu un combat de rapsodes?

ION.

Oui vraiment, et de toutes les autres parties de la musique.

* Ville de l'Argolide, célèbre par le culte d'Esculape. Pausanias décrit son théâtre, ouvrage de Polyclète, destiné aux combats de musique. Pausan. II, 26, 27.

SOCRATE.

Eh bien, as-tu concouru? et quel a été ton succès?

ION.

Nous avons remporté le premier prix, Socrate.

SOCRATE.

J'en suis ravi. Courage, tâchons d'être vainqueur aussi aux Panathénées.*

ION.

Je l'espère bien, s'il plaît à Dieu.

SOCRATE.

Je vous ai souvent, mon cher, envié votre profession, à vous autres rapsodes. C'est en effet une chose digne d'envie, que ce soit une bienséance de votre état, d'être toujours richement vêtus, et de vous montrer dans les plus beaux ajustemens, et qu'en même temps votre devoir vous oblige de faire une étude continuelle d'une foule d'excellens poëtes, et principalement d'Homère, le plus grand et le plus divin de tous; et non-seulement d'en apprendre les vers, mais d'en bien pénétrer le sens: car on ne deviendra jamais rapsode, si l'on n'a une intelligence par-

* Une loi athénienne ordonnait que, tous les cinq ans, aux Panathénées, les poëmes d'Homère seraient récités, et récités seuls. (*Voyez* Lycurgue.)

faite de ce qu'a voulu dire le poète, le rapsode devant être l'interprète de la pensée du poète auprès de ceux qui l'écoutent ; fonction qui lui est impossible de bien remplir, s'il ne sait pas ce que le poète a voulu dire. Tout cela est vraiment digne d'envie.

ION.

Tu as raison, Socrate. Aussi est-ce la partie de mon art qui m'a coûté le plus de travail ; et je me flatte d'expliquer Homère mieux que personne ; et ni Métrodore de Lampsaque *, ni Stésimbrote de Thase **, ni Glaucon ***, ni aucun de ceux qui ont existé jusqu'à ce jour, n'est en état de dire autant et de si belles choses que moi sur Homère.

SOCRATE.

J'en suis charmé, Ion, car tu ne refuseras pas sans doute de me montrer ton savoir.

ION.

Vraiment, Socrate, il fait beau entendre

* Élève d'Anaxagoras, en apprit l'art d'interpréter Homère, au rapport de Diogène de Laerte, II, 5, 24. — Tatien (*contre les Grecs*) cite un ouvrage de Métrodore sur Homère.

** Socrate, dans *le Banquet* de Xénophon, oppose cet interprète d'Homère aux rapsodes.

*** Est-ce celui dont parle Aristote, *Poétique*, 25, 26.

quels ornemens j'ai su donner à Homère. Je crois mériter que les partisans de ce poète me mettent sur la tête une couronne d'or.

SOCRATE.

Je me ménagerai un jour le loisir de t'entendre : pour le présent, je te prie seulement de me dire si tu n'es habile que dans l'intelligence d'Homère, ou si tu l'es aussi dans celle d'Hésiode et d'Archiloque. *

ION.

Nullement : je me suis borné à Homère ; et il me paraît que cela suffit.

SOCRATE.

N'y a-t-il pas certaines choses dont Homère et Hésiode parlent de la même manière ?

ION.

Il y en a, je pense, et même beaucoup.

SOCRATE.

Expliquerais-tu mieux ce qu'Homère en dit, que ce qu'en dit Hésiode ?

ION.

L'un comme l'autre, Socrate, quand ils sont d'accord.

* Athénée, XV, nous apprend que les rapsodes récitaient aussi, outre les poèmes d'Homère, ceux d'Archiloque, d'Hésiode, de Mimnerme et de Phocylide.

SOCRATE.

Et quand ils ne le sont pas? Par exemple, Homère et Hésiode parlent tous deux de l'art divinatoire.

ION.

Assurément.

SOCRATE.

Quoi donc! serais-tu en état d'expliquer mieux qu'un bon devin ce qu'ont dit ces deux poètes, d'accord ou en opposition, sur l'art divinatoire?

ION.

Non.

SOCRATE.

Mais si tu étais devin, n'est-il pas vrai que, si tu pouvais expliquer les endroits où ils s'accordent, tu saurais pareillement expliquer les endroits où ils sont opposés?

ION.

Cela est évident.

SOCRATE.

Pour quelle raison es-tu habile sur Homère, et ne l'es-tu pas sur Hésiode, ni sur les autres poètes? Homère traite-t-il d'autres sujets que tous les autres poètes? Ne parle-t-il pas la plupart du temps de la guerre, des rapports qu'ont entre eux les hommes, soit bons, soit méchans,

soit particuliers, soit personnes publiques; de la manière dont les dieux conversent ensemble et avec les hommes, de ce qui se passe au ciel et dans les enfers, de la généalogie des dieux et des héros? N'est-ce pas là ce qui fait la matière des poésies d'Homère?

ION.

Tu as raison, Socrate.

SOCRATE.

Mais quoi! les autres poètes ne traitent-ils pas de ces mêmes choses?

ION.

Oui, Socrate; mais non pas comme Homère.

SOCRATE.

Pourquoi donc? En parlent-ils plus mal?

ION.

Sans comparaison.

SOCRATE.

Et Homère en parle mieux?

ION.

Oui, certes.

SOCRATE.

Mais, mon très cher Ion, lorsque, dans une conversation sur les nombres, quelqu'un en parle pertinemment, n'y aura-t-il personne qui puisse reconnaître celui qui en parle bien?

ION.

Si fait.

SOCRATE.

Sera-ce le même qui reconnaîtrait aussi ceux qui en parlent mal, ou sera-ce quelque autre?

ION.

Le même assurément.

SOCRATE.

C'est-à-dire un arithméticien?

ION.

Oui.

SOCRATE.

Et lorsque dans une conversation sur les alimens qui sont bons pour la santé, quelqu'un en parle pertinemment, sera-ce deux personnes différentes qui distingueront, l'une celui qui en parle bien, l'autre celui qui en parle mal? ou bien sera-ce la même personne?

ION.

La même, sans contredit.

SOCRATE.

Quelle est-elle? Comment l'appelle-t-on?

ION.

Le médecin.

SOCRATE.

Ainsi, en résumé, quand on parle des mêmes choses, ce sera toujours le même homme qui

remarquera ceux qui en parlent bien, et ceux qui en parlent mal : et il est évident que s'il ne distingue pas celui qui en parle mal, il ne distinguera pas celui qui en parle bien, j'entends à l'égard de la même chose.

ION.

J'en conviens.

SOCRATE.

Le même homme par conséquent est habile à-la-fois et sur l'un et sur l'autre?

ION.

Oui.

SOCRATE.

Ne dis-tu pas qu'Homère et les autres poëtes, du nombre desquels sont Hésiode et Archiloque, traitent des mêmes choses, mais non pas de la même manière; qu'Homère en parle bien, et les autres moins bien?

ION.

Oui, et je ne dis rien que de vrai.

SOCRATE.

Si donc tu connais celui qui en parle bien, tu dois connaître aussi ceux qui en parlent mal.

ION.

Il y a apparence.

SOCRATE.

Ainsi, mon cher, nous ne nous tromperons

pas en disant qu'Ion est également habile et sur Homère et sur les autres poètes, puisqu'il avoue que le même homme est juge compétent de tous ceux qui parlent des mêmes matières, et que tous les poètes traitent à-peu-près des mêmes choses.

ION.

D'où vient donc, Socrate, que si on s'entretient avec moi de quelque autre poète, je n'y fais aucune attention, je ne puis rien dire qui en vaille la peine, et suis véritablement endormi, au lieu que, dès qu'on fait mention d'Homère, je m'éveille aussitôt, mon esprit est attentif, et les idées se présentent en foule?

SOCRATE.

Il n'est pas difficile, mon ami, d'en deviner la raison : il est évident que ce n'est ni à l'art ni à la science que tu dois de parler sur Homère; car si c'était à l'art, tu serais en état de faire la même chose pour tous les autres poètes. En effet, la poésie est un seul et même art, n'est-ce pas?

ION.

Oui.

SOCRATE.

Prends pour exemple tel autre art qui te plaira, pourvu qu'il soit un; pour tous les

arts, il n'y a qu'une seule critique. Veux-tu, Ion, que je t'explique comment j'entends ceci?

ION.

Très volontiers, Socrate; j'aime beaucoup à vous entendre, vous autres sages.

SOCRATE.

Je voudrais bien que tu disses vrai, Ion : mais ce titre de sage n'appartient qu'à vous autres rapsodes, aux acteurs, et à ceux dont vous chantez les vers. Pour moi, je ne sais que dire la vérité, comme un homme sans culture. Juges-en par la question que je viens de te faire : considère combien elle est commune et triviale; le premier venu ne sait-il pas ce que j'ai dit, que la critique est la même, quelque art que l'on prenne pour exemple, pourvu qu'il soit un. Voyons en effet. La peinture n'est-elle point un art, et un seul et même art?

ION.

Oui.

SOCRATE.

N'y a-t-il pas eu et n'y a-t-il point encore un grand nombre de peintres bons et mauvais?

ION.

Assurément.

SOCRATE.

As-tu déjà vu quelqu'un qui, étant capable de discerner ce qui est bien ou mal peint dans les tableaux de Polygnote, fils d'Aglaophon *, ne peut faire la même chose à l'égard des autres peintres; et qui, lorsqu'on lui montre leurs ouvrages, s'endort, est embarrassé, et ne sait quel jugement en porter, au lieu que, s'il s'agit de dire son avis sur les tableaux de Polygnote, ou de tel autre peintre qu'il te plaira, il s'éveille, il est attentif, et s'explique avec facilité?

ION.

Non, certes, je n'en ai pas vu.

SOCRATE.

Mais quoi! en fait de sculpture, as-tu vu quelqu'un qui fût en état de dire ce qu'il y a de bien travaillé dans les ouvrages de Dédale, fils de Métion **, ou d'Épée, fils de Panope ***, ou

* Il était de Thase. *Voyez* le distique de Simonide, dans Pausanias, *Phocide*. — Aristote, *Poétique*. — Pline, *Hist. natur.*, XXXV, 9. — Winkelmann, *Hist. de l'art*, et Bottiger, *Ideen zur Archæolog. d. Malerei*, p. 268.

** Voyez l'*Hippias*, le *Ménon* et *la République*. Pausanias, *Corinthie* et *Achaïe*. Winkelmann, *Hist. de l'art*.

*** Pausanias, *Corinthie*. — Thiersch., *Uber die Epoch. d. Kunst., Comment.*, II, p. 29.

de Théodore de Samos *, ou de tel autre statuaire, et qui, sur les ouvrages des autres sculpteurs, soit embarrassé, endormi, et ne sache que dire ?

ION.

Non, par Jupiter, je n'ai vu personne dans ce cas.

SOCRATE.

Tu n'as vu non plus, je pense, personne qui, par rapport à l'art de jouer de la flûte ou du luth, ou d'accompagner le luth en chantant, ou par rapport à la profession de rapsode, fût en état de prononcer sur le mérite d'Olympus **, de Thamyras ***, d'Orphée, ou de Phémius ****, le rapsode d'Ithaque; et qui, au sujet d'Ion d'Éphèse, fût dans l'embarras, et incapable de décider en quoi il est bon ou mauvais rapsode?

ION.

Je n'ai rien à opposer à ce que tu dis, Socrate. Néanmoins je puis me rendre témoignage que je suis celui de tous les hommes qui parle le mieux

* Hérodote, I, 51. Pausanias, *Laconia*. Pline, *Hist. natur.* XXXIV, p. 8.

** Habile joueur de flûte. Voyez le *Minos*.

*** Jouait du luth sans s'accompagner de la voix. Pline, *Hist. nat.*, VII, 36.

**** Homère, *Odyssée*, liv. I, 325, 342. — XXII, 330.

et avec le plus de facilité sur Homère, et c'est aussi l'avis de tous ceux qui m'entendent; tandis que je ne saurais rien dire sur les autres poëtes. Vois, je te prie, d'où cela peut venir.

SOCRATE.

Je le vois, Ion, et je vais t'exposer ma pensée là-dessus. Ce talent que tu as de bien parler sur Homère n'est pas en toi un effet de l'art, comme je disais tout-à-l'heure : c'est je ne sais quelle force divine qui te transporte, semblable à celle de la pierre qu'Euripide a appelée Magnétique, et qu'on appelle ordinairement Héracléenne *. Cette pierre non-seulement attire les anneaux de fer, mais leur communique la vertu de produire le même effet, et d'attirer d'autres anneaux; en sorte qu'on voit quelquefois une longue chaîne de morceaux de fer et d'anneaux suspendus les uns aux autres, qui tous empruntent leur vertu de cette pierre. De même la muse inspire elle-même le poëte; celui-ci communique à d'autres l'inspiration, et il se forme une chaîne inspirée. Ce n'est point en effet à l'art, mais à l'enthousiasme et à une sorte de délire, que les bons poëtes épiques

* *Magnésie* et *Héraclée*, ville de Lydie où se trouvait l'aimant, qu'on appelait aussi pour cela *pierre de Lydie*.

doivent tous leurs beaux poèmes. Il en est de même des bons poètes lyriques. Semblables aux corybantes, qui ne dansent que lorsqu'ils sont hors d'eux-mêmes, ce n'est pas de sang-froid que les poètes lyriques trouvent leurs beaux vers; il faut que l'harmonie et la mesure entrent dans leur âme, la transportent et la mettent hors d'elle-même. Les bacchantes ne puisent dans les fleuves le lait et le miel qu'après avoir perdu la raison; leur puissance cesse avec leur délire *; ainsi l'âme des poètes lyriques fait réellement ce qu'ils se vantent de faire. Ils nous disent que c'est à des fontaines de miel, dans les jardins et les vergers des Muses, que, semblables aux abeilles, et volant çà et là comme elles, ils cueillent les vers qu'ils nous apportent, et ils disent vrai. En effet le poète est un être léger, ailé et sacré : il est incapable de chanter avant que le délire de l'enthousiasme arrive : jusque-là, on ne fait pas des vers, on ne prononce pas des oracles. Or, comme ce n'est point l'art, mais une inspiration divine qui dicte au poète ses vers, et lui fait dire sur tous les sujets toutes sortes de

* Platon avait probablement sous les yeux le morceau du chœur des *Bacchantes* d'Euripide, *Bacch.*, 142. 705-711.

belles choses, telles que tu en dis toi-même sur Homère, chacun d'eux ne peut réussir que dans le genre vers lequel la muse le pousse. L'un excelle dans le dithyrambe, l'autre dans l'éloge; celui-ci dans les chansons à danser, celui-là dans le vers épique; un autre dans l'iambe; tandis qu'ils sont médiocres dans tout autre genre, car ils doivent tout à l'inspiration, et rien à l'art; autrement, ce qu'ils pourraient dans un genre, ils le pourraient également dans tous les autres. En leur ôtant la raison, en les prenant pour ministres, ainsi que les prophètes et les devins inspirés, le dieu veut par là nous apprendre que ce n'est pas d'eux-mêmes qu'ils disent des choses si merveilleuses, puisqu'ils sont hors de leur bon sens, mais qu'ils sont les organes du dieu qui nous parle par leur bouche. En veux-tu une preuve frappante? Tynnichus de Chalcide * n'a fait aucune pièce de vers que l'on retienne, excepté son Péan **, que tout le monde chante, la plus belle ode peut-être qu'on ait jamais faite, et qui, comme il le dit lui-même, est réellement *une produc-*

* *Voyez* Porphyre, *de l'Abstinence de la chair des animaux*, I, 18.

** Ode en l'honneur d'Apollon.

tion des muses. Il me semble qu'il a été choisi comme un exemple éclatant, pour qu'il ne nous restât aucun doute si tous ces beaux poèmes sont humains et faits de main d'homme, mais que nous fussions assurés qu'ils sont divins et l'œuvre des dieux, que les poètes ne sont rien que leurs interprètes, et qu'un dieu les possède toujours, quel que soit celui qui les possède. C'est pour nous rendre cette vérité sensible que le dieu a chanté tout exprès la plus belle ode par la bouche du plus mauvais poète. Ne trouves-tu pas que j'ai raison?

ION.

Oui, par Jupiter : tes discours, Socrate, touchent les cordes les plus secrètes de mon âme; et il me paraît aussi que les poètes, par une faveur divine, sont auprès de nous les interprètes des dieux.

SOCRATE.

Et vous autres rapsodes, n'êtes-vous pas les interprètes des poètes?

ION.

Cela est encore vrai.

SOCRATE.

Vous êtes donc des interprètes d'interprètes?

ION.

Sans doute.

SOCRATE.

Allons, Ion, dis-moi aussi, et ne me cache rien de ce que je vais te demander: quand tu récites comme il faut des vers héroïques, et que tu ravis l'âme des spectateurs, soit que tu chantes Ulysse s'élançant sur le seuil de son palais, se faisant* connaître aux amans de Pénélope, et répandant à ses pieds une multitude de flèches; ou Achille se jetant sur Hector**, ou quelque endroit pathétique sur Andromaque***, Hécube ou Priam****; te possèdes-tu? ou bien es-tu hors de toi-même, et, transportée d'enthousiasme, ton âme ne s'imagine-t-elle pas assister aux actions que tu récites, à Ithaque, ou devant Troie, partout enfin où la scène se passe.

ION.

Que la preuve que tu me mets sous les yeux est frappante, Socrate! car, pour te parler sans déguisement, je t'assure que, quand je déclame quelque morceau pathétique, mes yeux se remplissent de larmes; et que, si c'est un endroit

* Hom., *Odyss.*, XXII, I, sqq.

** *Iliad.*, XXII, 311.

*** *Ibid.*, 437, 515.

**** *Ibid.*, 405, 430.

terrible et effrayant, les cheveux me dressent de peur sur la tête; et le cœur me bat.

SOCRATE.

Quoi donc, Ion! Dirons-nous qu'un homme est en son bon sens, lorsque, vêtu d'une robe éclatante et portant une couronne d'or, il pleure au milieu des sacrifices et des fêtes, sans avoir rien perdu de sa parure; ou qu'entouré de plus de vingt mille amis, il est saisi de frayeur, quoique personne ne le dépouille ni ne lui fasse aucun mal?

ION.

Non, Socrate, puisqu'il faut te dire la vérité.

SOCRATE.

Et sais-tu que vous faites passer les mêmes sentimens dans la plupart des spectateurs?

ION.

Je le sais très bien. Du lieu où je suis placé, je les vois habituellement pleurer, jeter des regards menaçans, et trembler comme moi au récit de ce qu'ils entendent. Il faut bien que je sois fort attentif à tout ce qui se passe en eux, car si je les fais pleurer, je rirai moi et recevrai de l'argent; au lieu que si je les fais rire, je n'ai point d'argent à attendre et c'est à moi de pleurer.

SOCRATE.

Vois-tu à présent comment le spectateur est le dernier de ces anneaux qui, comme je le disais, reçoivent les uns des autres la force que leur communique la pierre d'Héraclée? L'acteur, le rapsode tel que toi, est l'anneau du milieu; et le premier est le poète lui-même. Le dieu fait passer sa vertu à travers ces anneaux, des uns aux autres, et par eux attire où il lui plaît l'âme des hommes; c'est à lui, comme à l'aimant, qu'est suspendue une longue chaîne de choristes, de maîtres de chœur et de sous-maîtres, obliquement attachés aux anneaux qui tiennent directement à la muse. Un poète tient à une muse; un autre poète à une autre muse; nous appelons cela être possédé: car le poète ne s'appartient plus à lui-même, il appartient à la muse. A ces premiers anneaux, c'est-à-dire aux poètes, plusieurs sont suspendus, les uns à ceux-ci, les autres à ceux-là, saisis de divers enthousiasmes. Quelques-uns sont possédés d'Orphée et lui appartiennent; d'autres de Musée; la plupart d'Homère. Tu es de ces derniers, Ion; Homère te possède. Lorsqu'on chante en ta présence les vers de quelque autre poète, tu sommeilles, et ne trouve rien à dire: mais entends-tu les accens d'Homère, tu te réveilles aussitôt, ton âme

entre en danse, pour ainsi dire, les paroles s'échappent de tes lèvres ; car ce n'est point en vertu de l'art ni de la science que tu parles d'Homère, comme tu fais, mais par une inspiration et une possession divine ; et de même que les corybantes ne sentent bien aucun autre air que celui du dieu qui les possède, et trouvent abondamment les figures et les paroles convenables à cet air, sans faire aucune attention à tous les autres ; ainsi, lorsqu'on fait mention d'Homère, les paroles te viennent en abondance, tandis que tu restes muet sur les autres poetes. Tu me demandes la cause de cette facilité à parler quand il s'agit d'Homère, et de cette stérilité quand il s'agit des autres : c'est que le talent que tu as pour louer Homère n'est pas en toi l'effet de l'art, mais d'une inspiration divine.

ION.

Cela est fort bien dit, Socrate ; cependant je serais surpris si tes raisons étaient assez puissantes pour me persuader que, quand je fais l'éloge d'Homère, je suis possédé et en délire ; je pense que tu ne le croirais pas toi-même si tu m'entendais parler sur Homère.

SOCRATE.

Hé bien, je veux t'entendre : mais aupara-

vant réponds à cette question. Parmi tant de choses dont Homère traite, quelles sont celles sur lesquelles tu parles bien? car sans doute tu ne parles pas bien sur toutes.

ION.

Sois assuré, Socrate, qu'il n'en est pas une seule sur laquelle je ne sois en état de bien parler.

SOCRATE.

Ce ne sont pas apparemment celles que tu ignores, et dont Homère parle.

ION.

Quelles sont donc les choses dont Homère parle, et que j'ignore?

SOCRATE.

Homère ne parle-t-il pas des arts en plusieurs rencontres, et assez au long? par exemple, de l'art de conduire un char? Si je me rappelais les vers, je te les dirais.

ION.

Je les sais, moi : je vais te les dire.

SOCRATE.

Récite-moi donc les paroles de Nestor à son fils Antiloque, lorsqu'il lui donne des avis sur les précautions qu'il doit prendre pour éviter la borne, dans la course des chars, aux funérailles de Patrocle.

ION.

* Penche-toi, lui dit-il, sur ton char bien travaillé,
Du côté gauche ; en même temps presse le cheval qui est à droite,
Du fouet et de la voix, et abandonne-lui les rênes.
Que le cheval gauche s'approche de la borne,
En sorte que le moyeu de la roue faite avec art paraisse y toucher;
Et cependant évite de la rencontrer.

SOCRATE.

Cela suffit. Qui jugera mieux, Ion, si Homère parle juste ou non dans ces vers, le médecin, ou le cocher?

ION.

Le cocher, sans doute.

SOCRATE.

Est-ce parce qu'il possède l'art qui se rapporte à ces sortes de choses, ou pour quelque autre raison?

ION.

Non; mais parce qu'il possède cet art.

SOCRATE.

Le dieu a donc attribué à chaque art la faculté de juger d'un certain ouvrage; car nous ne jugerons point par l'art du médecin des mêmes choses dont nous jugerons par celui du pilote.

* Iliad. XXIII, 335.

ION.

Non vraiment.

SOCRATE.

Ni par l'art du charpentier, des choses dont nous jugerons par la médecine.

ION.

Nullement.

SOCRATE.

N'en est-il pas ainsi de tous les autres arts? ce dont on juge par l'un, on n'en jugera pas par l'autre. Mais avant de répondre à ceci, dis-moi, ne reconnais-tu pas que les arts diffèrent les uns des autres?

ION.

Oui.

SOCRATE.

Autant que je puis conjecturer, je dis qu'un art est différent d'un autre, parce que celui-ci est la science d'un objet, et celui-là d'un autre objet. Penses-tu de même?

ION.

Oui.

SOCRATE.

Car si c'était la science des mêmes objets, quelle raison aurions-nous de mettre de la différence entre un art et un autre, puisque tous les deux aboutiraient à la connaissance

des mêmes choses? Par exemple, je sais que voilà cinq doigts, et tu le sais comme moi. Si je te demandais si c'est par le même art, savoir, par l'arithmétique, que nous connaissons cela toi et moi, ou chacun par un art différent, tu diras sans doute que c'est par le même art.

ION.

Oui.

SOCRATE.

Réponds présentement à la question que j'étais sur le point de te faire tout-à-l'heure, et dis-moi si tu crois, par rapport à tous les arts sans exception, qu'il est nécessaire que le même art nous fasse connaître les mêmes objets, et un autre art des objets différens.

ION.

Je le crois Socrate.

SOCRATE.

Ainsi quiconque ne possédera point un art ne sera pas en état de bien juger de ce qui sera dit ou fait en vertu de cet art?

ION.

Non.

SOCRATE.

Par exemple, pour les vers que tu viens de citer, jugeras-tu mieux que le cocher si Homère parle bien ou mal?

ION.

Le cocher en jugera mieux.

SOCRATE.

Car tu es rapsode, toi, et non pas cocher?

ION.

Oui.

SOCRATE.

Et l'art du rapsode est autre que celui du cocher?

ION.

Oui, certes.

SOCRATE.

Puisqu'il est autre, il est aussi la science d'autres objets?

ION.

Sans doute.

SOCRATE.

Mais quoi! lorsque Homère dit qu'Hécamède, concubine de Nestor, donna à Machaon blessé une potion à boire, et qu'il s'exprime ainsi*,

.... du vin de Pramne, sur lequel elle rácla du fromage de chèvre

Avec un couteau d'airain; et y mêla de l'oignon pour exciter la soif.

* *Iliad.*, XI, 639, 640. La dernière moitié du second vers est du même livre, 629.

Est-ce à l'art du médecin, ou à celui du rapsode, qu'il appartient de juger si Homère parle bien en cet endroit, ou non ?

ION.

A la médecine.

SOCRATE.

Et quand Homère dit,

* Elle s'élance dans l'abîme comme le plomb,
Qui attaché à la corne d'un bœuf sauvage
Va porter la mort aux poissons avides,

dirons-nous que c'est à l'art du pêcheur plutôt qu'à celui du rapsode, de juger si cela est bien ou mal dit ?

ION.

Il est évident, Socrate, que c'est à l'art du pêcheur.

SOCRATE.

Vois, si tu m'interrogeais à ton tour, et si tu me disais, Socrate, puisque tu trouves dans Homère des choses dont le jugement appartient à chacun de ces différens arts, trouves-y aussi quelque chose qui regarde les devins et l'art divinatoire, et qu'ils soient en état d'apprécier ; vois avec quelle facilité je te répondrais

* *Iliad.*, XXIV, 80.

qu'Homère parle en effet de tout cela et très souvent, dans l'Odyssée par exemple, quand le devin Théoclymène, issu de la race de Mélampe, adresse ces paroles aux amans de Pénélope :

* Infortunés, quel sort est le vôtre! La nuit
Enveloppe vos têtes, vos faces, tous vos membres **.
Les sanglots éclatent; les joues sont baignées de larmes.
Le vestibule est rempli de fantômes, la cour aussi en est remplie;
Ils s'en vont dans l'Érèbe, au milieu des ténèbres. Le soleil
A disparu du ciel; au loin s'étend une obscurité sinistre.

Il en parle souvent aussi dans l'Iliade, comme à l'attaque des remparts; écoutons-le :

*** Ils allaient franchir le fossé, quand un oiseau se montra,
Un aigle planant au haut du ciel, à la gauche de l'armée,
Tenant dans ses serres un serpent énorme, ensanglanté,
Encore en vie et palpitant. Mais il n'avait point renoncé à se défendre,
Il blesse à la poitrine près du cou, l'ennemi qui le tient,
En retournant la tête; celui-ci le lâche aussitôt

* *Odyss.*, XX, 351.
** Les éditions ordinaires d'Homère : *les genoux*.
*** *Iliad.*, XII, 200.

Par la violence de la douleur; le serpent tombe au milieu de l'armée;

L'aigle poussant de grands cris, s'envole au gré des vents.

Tels sont, te dirai-je, les endroits, et d'autres semblables, dont l'examen et le jugement appartiennent au devin.

ION.

En cela tu diras la vérité, Socrate.

SOCRATE.

Ta réponse n'est pas moins vraie, Ion. Maintenant, comme je t'ai marqué dans l'Odyssée et dans l'Iliade les endroits qui appartiennent, les uns au devin, les autres au médecin, les autres au pêcheur; cite-moi pareillement, toi qui es bien plus au fait d'Homère que moi, les endroits qui regardent le rapsode et son art, et qu'il lui appartient d'examiner et de juger de préférence aux autres hommes.

ION.

Je réponds, Socrate, que tout Homère appartient au rapsode.

SOCRATE.

Tu ne disais pas cela tout-à-l'heure, Ion; as-tu donc si peu de mémoire? Il ne convient pourtant pas à un rapsode d'être sujet à l'oubli.

ION.

Qu'est-ce donc que j'ai oublié?

SOCRATE.

Ne te souviens-tu pas d'avoir dit que l'art du rapsode est autre que celui du cocher?

ION.

Je m'en souviens.

SOCRATE.

N'as-tu point avoué qu'étant autre, il aura aussi d'autres objets?

ION.

Oui.

SOCRATE.

L'art du rapsode, selon ce que tu dis, non plus que le rapsode, ne jugera donc pas de tout?

ION.

Il en faut peut-être excepter ce dont tu m'as parlé, Socrate.

SOCRATE.

Mais par là, tu exceptes à-peu-près tout ce qui appartient aux autres arts. De quoi jugera donc précisément le tien, puisqu'il ne juge pas de tout?

ION.

Il jugera, je pense, des discours qu'il convient de mettre dans la bouche de l'homme et de la femme, des esclaves et des personnes li-

bres, de ceux qui obéissent et de ceux qui commandent.

SOCRATE.

Veux-tu dire que le rapsode saura mieux que le pilote de quelle manière doit parler celui qui commande dans un vaisseau battu de la tempête?

ION.

Non : pour cela, j'en conviens, ce sera le pilote.

SOCRATE.

Le rapsode saura-t-il mieux que le médecin quel discours doit tenir celui qui commande à un malade?

ION.

Non; j'en conviens encore.

SOCRATE.

Veux-tu parler des discours qui conviennent à un esclave?

ION.

Oui.

SOCRATE.

Par exemple, prétends-tu que c'est le rapsode, et non pas le bouvier, qui saura ce que doit dire un bouvier pour apaiser ses bœufs quand ils sont irrités?

ION.

Point du tout.

SOCRATE.

Et ce que doit dire une ouvrière en laine touchant son travail ?

ION.

Non.

SOCRATE.

Ou les discours dont un général doit se servir pour donner du cœur à ses soldats ?

ION.

Oui, voilà ce que le rapsode connaîtra.

SOCRATE.

Quoi donc! l'art du rapsode est-il l'art de la guerre ?

ION.

Du moins je sais fort bien comment doit parler un général d'armée.

SOCRATE.

Peut-être, Ion, sais-tu aussi l'art militaire. En effet, si tu étais à-la-fois bon écuyer et bon joueur de luth, tu distinguerais les chevaux qui ont une bonne ou une mauvaise allure. Mais si je te demandais, par quel art, Ion, connais-tu les chevaux qui ont une bonne allure ? est-ce en qualité d'écuyer ou de joueur de luth ? que me répondrais-tu ?

ION.

Je te répondrais que c'est comme écuyer.

SOCRATE.

Pareillement, si tu distinguais les bons joueurs de luth, n'avouerais-tu point que tu fais ce discernement comme joueur de luth, et non comme écuyer?

ION.

Oui.

SOCRATE.

Ainsi, puisque tu entends l'art militaire, est-ce en qualité d'homme de guerre, ou de bon rapsode, que tu as cette connaissance?

ION.

Il importe peu, ce me semble, en quelle qualité.

SOCRATE.

Comment dis-tu que cela importe peu? L'art du rapsode est-il le même, à ton avis, que l'art de la guerre? ou sont-ce deux arts?

ION.

Selon moi, c'est le même art.

SOCRATE.

Ainsi quiconque est bon rapsode est aussi bon général d'armée?

ION.

Oui, Socrate.

SOCRATE.

Par la même raison, quiconque est bon général d'armée, est aussi bon rapsode?

ION.

Pour cela, je ne le crois pas.

SOCRATE.

Tu crois du moins qu'un excellent rapsode est aussi un excellent capitaine ?

ION.

Assurément.

SOCRATE.

N'es-tu pas le meilleur rapsode de toute la Grèce?

ION.

Sans comparaison, Socrate.

SOCRATE.

Et es-tu aussi le plus grand général de toute la Grèce?

ION.

N'en doutes pas, Socrate ; j'en ai appris le métier dans Homère.

SOCRATE.

Au nom des dieux, Ion, pourquoi donc, étant le meilleur général et le meilleur rapsode de la Grèce, vas-tu de ville en ville récitant des vers, et ne commandes-tu pas les armées? Penses-tu que les Grecs aient grand besoin d'un rapsode portant une couronne d'or, et qu'ils n'aient point affaire d'un général ?

ION.

Notre ville, Socrate, est sous votre domina-

tion ; vous commandez à ses troupes, et il ne lui faut point de général. Quant à la vôtre et à Lacédémone, elles ne me choisiront pas non plus pour conduire leurs armées : vous vous croyez en état de les conduire vous-mêmes.

SOCRATE.

Mon cher Ion, ne connais-tu pas Apollodore de Cyzique ?

ION.

Quel Apollodore ?

SOCRATE.

Celui que les Athéniens ont si souvent mis à la tête de leurs troupes, quoique étranger, ainsi que Phanostène d'Andros, et Héraclide de Clazomène *, que notre ville a élevés au grade de général et aux autres charges, tout étrangers qu'ils sont, parce qu'ils ont donné des preuves de leur mérite. Et elle ne choisira pas pour commander ses armées, elle ne comblera pas d'honneurs Ion d'Éphèse, si elle l'en juge digne ! Quoi donc ! n'êtes-vous pas Athéniens d'origine, vous autres Éphésiens ? et Éphèse n'est-elle pas une ville qui ne le cède à nulle autre ?

* Ce qu'Elien a dit, V. H., XIV, 5, sur Apollodore et Héraclide, est tiré de cet endroit de Platon. — Sur Phanosthène, voyez Xénoph., *Hellen.*, I, 5, 18, 19.

Si tu dis la vérité, Ion, si c'est à l'art et à la science que tu dois de parler si bien d'Homère, tu en agis mal avec moi; car, après t'être vanté de savoir une infinité de belles choses sur Homère, et m'avoir promis de m'en faire part, tu me trompes, et non-seulement tu ne m'en fais point part, mais tu ne veux pas même me dire quelles sont les connaissances où tu excelles, quoique je t'en prie depuis long-temps, et, semblable à Protée, tu te tournes en tous sens, tu prends toutes sortes de figures, tu finis même, pour m'échapper, par te transformer en général, afin de ne pas me laisser voir combien tu es habile dans l'intelligence d'Homère. Encore une fois, si c'est à l'art que tu dois cette habileté, et que, t'étant engagé à me la montrer, tu manques à ta promesse, ton procédé est injuste. Si au contraire ce n'est point l'art, mais une inspiration divine, qui te fait dire tant de belles choses sur Homère, parce que tu en es possédé, et sans aucune science, comme je le disais d'abord; en ce cas je n'ai point à me plaindre de toi. Ainsi vois si tu aimes mieux passer dans notre esprit pour un homme injuste ou pour un homme divin.

ION.

La différence est grande, Socrate! et il est bien plus beau de passer pour un homme divin.

SOCRATE.

Eh bien, nous t'accordons, Ion, ce qui te paraît le plus beau, de célébrer Homère par une inspiration divine, et non en vertu de l'art.

LE

SECOND HIPPIAS,

OU

DU MENSONGE.

ARGUMENT

PHILOSOPHIQUE.

Le second Hippias peut se réduire à deux propositions :

1° Au fond il n'y a pas de différence entre le menteur et l'homme sincère, celui qui sait la vérité sans la dire ne la sachant pas moins que celui qui la sait et la dit ;

2° Le menteur, celui qui trompe sciemment et volontairement ses semblables, vaut mieux que celui qui les trompe involontairement et en se trompant lui-même ; car ce dernier est inférieur au premier en science et en volonté. D'où il suit que l'homme volontairement injuste, qui, connaissant le bien, prémédite le mal et l'accomplit, est meilleur que l'homme involon-

tairement injuste, qui, faute de lumières, prend le mal pour le bien et fait l'un pour l'autre.

Le crime avec la science et la force préféré à l'erreur et à la faiblesse, voilà, certes, une morale fort extraordinaire. Le sérieux apparent avec lequel elle est ici présentée est-il un badinage, et ces altiers paradoxes renferment-ils moins une théorie qu'un persiflage indirect des lieux communs et des maximes étroites et absolues dont se compose la morale vulgaire, au profit de la libre culture de la volonté et de l'intelligence dans laquelle réside la vraie morale? Nous le croyons, et c'est bien ainsi, selon nous, qu'il faut entendre le second Hippias. Mais il faut convenir aussi que, si telle a été la pensée de l'auteur, il aurait bien dû la laisser percer un peu davantage, et la développer autrement. En effet, si on voulait montrer le vice et renverser la tyrannie

de ce prétendu principe absolu, qu'il ne faut jamais tromper, on pouvait, en suivant la méthode dialectique de Platon, le soumettre à l'épreuve de tout principe absolu, examiner s'il suffit à tous les cas, et prouver qu'il n'y suffit point, qu'applicable à telle circonstance, il ne s'applique pas à telle autre ; qu'il y a des tromperies innocentes, qu'il y en a même d'utiles, qu'il y en a même d'obligatoires, et que par conséquent il ne faut admettre le principe de ne jamais tromper que sous la réserve de la raison, plus compréhensive et plus morale que toutes les formules particulières, et qui ne les accepte toutes qu'à la condition d'en rester indépendante, de les juger, et de déterminer quand, jusqu'où et comment il convient de les appliquer. De même on pouvait faire voir que si l'homme est un être intelligent et libre, consentir en soi aux ténèbres de l'esprit et à la faiblesse de la

volonté, c'est déjà se rendre coupable du plus grand délit que l'on puisse commettre, c'est manquer à sa nature, et ôter d'abord en son âme toute place à la vertu; car la vertu n'est que la vérité morale, le bien aperçu et discerné par une raison saine au milieu des prestiges de l'erreur, et réalisé dans la vie par une volonté forte, en dépit des séductions et de l'entraînement de la passion. On pouvait même aller jusqu'à dire, en forçant un peu les conséquences pour faire mieux ressortir le principe, que celui dont la raison supérieure conçoit le bien, mais conçoit aussi le mal, et, le sachant mal, l'accepte comme tel, et l'accomplit sciemment et volontairement, avec préméditation, vigueur et constance, celui-là est moins méprisable, et possède plus d'élémens et de ressources de moralité que l'homme ignorant et faible qui, dépourvu également d'intelligence et d'énergie, ne sachant à la

rigueur ni ce qu'il pense, ni ce qu'il veut, ni ce qu'il fait, tout en voulant le bien, fait le mal sans s'en douter, par aveuglement et légèreté; car après tout, le premier n'est qu'un homme criminel, le second n'est plus même un homme. Confiez à Platon le développement de ces idées, et vous verrez ce qu'elles deviendront entre les mains de l'admirable dialectique que nous avons essayé de faire connaître dans l'argument du Lysis. Tirées successivement des différentes épreuves auxquelles auraient été soumis et auraient tour-à-tour succombé les lieux communs et les maximes exclusives de la morale conventionnelle, entourées de toutes les lumières d'une démonstration progressive, séparées scrupuleusement de tous les écarts auxquels elles pourraient conduire; revêtues au contraire et décorées avec art de tous les caractères de la moralité la plus sublime, elles produiront infailliblement une

composition aussi solide et aussi forte de raisonnement qu'ingénieuse et brillante dans la forme et les détails. Le second Hippias n'est assurément pas cette composition. Selon nous, tout y est faux ou présenté à faux. Chaque proposition, au lieu de sortir naturellement de la réfutation d'une maxime exclusive, et d'être présentée avec les sages tempéramens qu'exige une matière aussi délicate, et tout d'abord et dogmatiquement professée, sauf à être ensuite misérablement défendue par des argumens sophistiques fondés sur les analogies les plus ridicules, qui choquent le sens commun, en même temps que l'âme est partout révoltée du ton d'indifférence morale qui règne d'un bout à l'autre de cette bizarre production. Il nous répugne de prêter à Platon une telle absence de méthode et de délicatesse ; et ce n'est pas ainsi que ce grand maître a traité un sujet analogue dans le Protagoras et

dans le Menon. Là aussi la véritable vertu est dégagée des classifications de l'école et des lieux communs de la morale du monde, séparée même de toutes ses applications particulières, et présentée dans son rapport direct avec la science, mais avec quelle méthode, quel art, quelle précaution, quel sentiment intime et quel frappant caractère de moralité dans l'ensemble et dans les détails! Le Protagoras est l'ouvrage d'un jeune homme qui cherche à s'entendre avec lui-même, et dans lequel une idée juste, grande et profonde n'est pas encore arrivée à cette parfaite lucidité philosophique que trouble la chaleur même du plus noble sentiment, et qui ne peut être que le fruit du temps, de la réflexion et d'une longue contradiction à la fin vaincue et surmontée. Ce n'est pas encore ici le temps de la dialectique, c'est celui du sentiment, de l'enthousiasme et de la poésie : aussi le Protagoras

est surtout remarquable par la beauté des formes ; et si une méthode sévère n'a point présidé à l'ordonnance de l'ensemble, un mouvement dramatique, vif et brillant comme la jeunesse, et une verve aimable et piquante anime tous les détails ; et, à défaut de conclusions précises, cette composition charmante vous laisse au moins les inspirations les plus pures. Un jour l'homme mûr reviendra sur la pensée du jeune homme, la dégagera des brillans nuages dont le sentiment et l'enthousiasme l'enveloppaient, et la mettant aux prises avec toutes les grandes opinions contraires, la faisant passer impitoyablement par le fer et par le feu de la contradiction et de la dialectique, le tirera de cette épreuve plus forte et plus claire, et, maître alors et d'elle et de lui-même, l'exposera dans un nouvel ouvrage tout différent du premier, où la méthode régnera presque seule, où la lu-

mière remplacera la chaleur, un ensemble austère des parties brillantes, et le mouvement un peu raide et monotone de la dialectique l'allure aisée et variée du drame. Le Menon est ce nouveau travail de la même pensée, ce monument de la seconde manière de Platon. Maintenant, où placer le second Hippias dans la carrière de ce grand homme, avec le Protagoras et le Menon? Le second Hippias ayant un certain caractère dialectique, on ne pourrait le placer avant le Protagoras, car il répugne que Platon eût reproduit sous le demi-jour de la poésie un sujet qu'il aurait déjà traité didactiquement. Platon, comme l'esprit humain, a été de la poésie à la dialectique, non de la dialectique à la poésie. D'un autre côté, dans le genre dialectique, assurément le second Hippias n'a pas été composé après le Menon, un aperçu maigre et sophistique après une conception saine et vigoureuse. Si donc

on veut absolument que le second Hippias appartienne à Platon, il faudrait le placer entre le Protagoras et le Menon, comme un des premiers essais dialectiques de Platon, essai malheureux, où n'étant pas encore sûr de son instrument et de sa subtile analyse, celui qui devait être un jour un dialecticien si habile aura gâté sa pensée en voulant la décomposer et l'éclaircir. Mais cette supposition même est à peine admissible ; car le Lysis, que des témoignages historiques irrécusables placent au début de la carrière dialectique de Platon, est, malgré les défauts qui trahissent le grand dialecticien novice encore, à une telle distance du second Hippias, sous tous les rapports, qu'il nous est absolument impossible de reconnaître dans ce dernier dialogue un monument du même temps et de la même main que le premier.

Voilà pour le fond et l'ensemble ; quant

aux détails, ils ne nous semblent pas plus dignes de Platon. Déjà on avait trouvé que l'Hippias du premier dialogue de ce nom a moins bonne figure que celui du Protagoras ; mais ici le pauvre Hippias est entièrement sacrifié. Tout-à-l'heure il n'était pas fort spirituel, maintenant c'est vraiment un niais que Socrate promène à son gré à travers tous les sophismes et fait tomber dans tous les pièges. On se demande ce qu'a fait le fameux Hippias de son métier de sophiste, pour ne pas voir les vices grossiers des raisonnemens de Socrate. Les rôles sont totalement changés. Hippias est un bon homme qui ne commence par dire *non* que pour dire *oui* un moment après, et finir par avouer qu'il perd la tête et par se mettre à genoux devant le génie de Socrate. Celui-ci est le vrai sophiste, tranchant et superficiel, s'appuyant effrontément des plus pitoyables analogies pour

arriver à des conclusions détestables, et ayant habituellement l'air et le ton d'un maître qui interroge un écolier. Déjà ce dernier défaut se faisait sentir dans l'Ion, ici il est bien autrement choquant, et fait un contraste ridicule avec les protestations d'ignorance que Socrate croit devoir placer de loin en loin, et dont l'humilité maniérée se détachant du ton général le rend plus frappant et plus intolérable. Il y a encore, il est vrai, de loin en loin dans le dialogue quelques traits heureux; mais ce sont des imitations visibles du premier Hippias. Il ne faut pas oublier non plus les longues citations d'Homère, qui rappellent celles de l'Ion, mais qui cette fois ne servent pas à grand'chose. Cependant Socher se montre satisfait de tout, et du fond et de la forme, et il ne fait aucune difficulté d'attribuer à Platon ce dialogue. Schleiermacher, aussi indulgent sur le fond, mais plus sévère sur

la forme, croit y reconnaître sur la foi de quelques analogies, la main de l'auteur de l'Ion. Pour nous, nous ne plaçons pas même à ce rang le second Hippias; il nous semble qu'il ne reproduit de l'Ion que ses défauts en les outrant; et s'il faut dire toute notre pensée, c'est à un médiocre écolier de Platon que nous attribuerions cette mauvaise ébauche dialectique.

On trouve dans Xénophon une anecdote (Memorabilia, IV) qui probablement aura suggéré l'idée et fourni le texte du second Hippias. Xenophon rapporte que le jeune Euthydème avait rassemblé une grande quantité d'ouvrages de poëtes et de philosophes, et que, tout rempli de son savoir, il le renfermait en lui-même, et ne communiquait avec personne, de peur qu'on ne lui ravît ses secrets. Xénophon nous montre comment s'y prit Socrate pour le faire sortir de son silence, lui faire étaler peu-à-peu

toute sa provision de science, et lui en montrer le néant. Entre autres questions, Euthydème et Socrate discutent celle du mensonge. Socrate lui prouve d'abord fort bien que tout mensonge n'est pas injuste, et qu'on peut tromper à bonne intention; puis, pour l'embarrasser davantage, il va jusqu'à lui soutenir qu'après tout, mentir et mal faire volontairement supposent au moins qu'on sait ce qui est vrai et ce qui est bien, quoiqu'on ne le dise et qu'on ne le fasse pas; or, savoir une chose vaut mieux que de ne la savoir pas; par exemple, celui qui connaît les lettres est plus lettré que celui qui les ignore; donc celui qui connaît la justice est plus juste que celui qui ne la connaît pas. Le second Hippias reproduit avec très peu de changemens cette petite discussion, l'induction ridicule qui sert de base à la conclusion, et la conclusion où la connaissance de la justice est

égalée à la justice elle-même. Or, comment supposer que Platon, qui a déjà introduit Hippias dans le Protagoras, qui plus tard lui a consacré tout un dialogue important, ait eu l'idée de le ramener de nouveau sur la scène pour lui faire jouer un aussi triste rôle, et un rôle qu'une tradition récente et toute vivante attribuait à Euthydème? Sans doute Platon idéalise les personnages réels qu'il emprunte à l'histoire, mais il ne dénature pas leur caractère; il n'impose point à l'un ce qui appartient notoirement à l'autre. Indépendamment des contre-sens philosophiques qu'aurait entraînés une méthode aussi arbitraire, elle eût aussi gâté tout l'effet dramatique qu'il recherchait si curieusement, et il est impossible de l'attribuer à l'habile imitateur de Sophron et d'Aristophane. Nous irons plus loin, et les connaisseurs de l'art antique et de la vraie manière de Platon ne

nous désavoueront pas peut-être, si nous soutenons que précisément parce que Xénophon ou la tradition conservait la mémoire d'un entretien réel très détaillé entre Socrate et Euthydème, il ne serait jamais venu à l'esprit de Platon de choisir un pareil sujet. Platon emprunte bien à la réalité et à la tradition quelques indications, quelques motifs, pour ainsi dire; mais il lui faut une libre carrière; des données trop précises et trop complètes ne seraient plus des inspirations, mais des chaînes. L'artiste veut créer, non imiter; et reproduire une conversation toute faite, sauf à y ajouter quelques détails, et, pour toute ressource d'originalité, mettre un nom à la place d'un autre, Hippias pour Euthydème, en vérité, c'est une entreprise servile et mesquine qu'il est impossible de prêter à Platon. Même dans les premiers essais du jeune homme, Socrate se plaignait déjà de ne

pouvoir se reconnaître, et de dire mille choses auxquelles il n'avait jamais pensé. Il le fallait bien; autrement Platon n'eût été qu'un bon et loyal écolier de Socrate, et non un penseur et un artiste original; il eût été Xénophon peut-être, mais non pas Platon.

Cependant toutes ces raisons spécieuses, tirées du second Hippias, considéré en lui-même et dans ses rapports avec les autres ouvrages analogues de Platon, semblent toutes échouer contre une seule raison extérieure, mais décisive, l'autorité d'Aristote, qui dans sa Métaphysique (liv. IV, à la fin, p. 120 de l'édition de Brandis) cite précisément les deux propositions fondamentales dans lesquelles nous avons résumé ce dialogue, et les rapporte à l'Hippias. Dire avec Ast que l'autorité d'Aristote ne prouve rien en faveur de l'authenticité d'un ouvrage de Platon, est un luxe detémérité

et un moyen expéditif de se tirer d'affaire que nous sommes très peu tentés de nous permettre. Si, comme on l'a dit, Aristote avait en effet jamais pensé à rabaisser Platon au point de lui prêter des opinions absurdes pour mieux les réfuter, on pourrait concevoir qu'il eût feint ici de croire à l'authenticité du second Hippias, pour se donner le facile avantage de démontrer le vice de l'analogie sur laquelle repose la conclusion. Mais on n'a pas la moindre raison de supposer une pareille bassesse dans un aussi grand homme, et, sans parler de l'excellence de sa critique, la longue familiarité dans laquelle il avait vécu avec Platon avait dû lui donner la connaissance parfaite de tout ce qu'avait fait ou n'avait pas fait son maître. Schleiermacher essaie d'affaiblir l'argument tiré du passage de la Métaphysique, en faisant remarquer qu'Aristote cite l'Hippias sans en nommer l'auteur. Mais

d'abord on peut répondre qu'Aristote ne cite guère autrement les dialogues les plus authentiques de Platon; et ensuite le vieux commentaire d'Alexandre d'Aphrodise est là, qui rapporte sans hésiter à Platon l'Hippias cité par Aristote. Sans donc nous égarer en vaines hypothèses, nous aimons mieux constater loyalement la difficulté que d'en proposer des solutions conjecturales. Nous avouons que l'autorité du passage d'Aristote subsiste pour nous dans toute sa force; mais d'un autre côté, celle des argumens négatifs que nous avons exposés ne subsiste pas moins à nos yeux, et nous abandonnons la décision définitive du problème à une critique plus habile ou plus hardie que la nôtre.

LE SECOND HIPPIAS, OU DU MENSONGE.

EUDICUS, SOCRATE, HIPPIAS.

EUDICUS.

Et toi, Socrate, pourquoi gardes-tu le silence, après qu'Hippias nous a étalé tant de belles choses? Que n'applaudis-tu comme les autres? ou que ne proposes-tu des critiques, s'il est quelque point dont tu ne sois pas content? d'autant plus que, tous tant que nous sommes restés, nous pouvons nous flatter d'être versés autant que personne dans l'étude de la philosophie.

SOCRATE.

Il est vrai, Eudicus, que j'interrogerais vo-

lontiers Hippias sur quelques-unes des choses qu'il a dites au sujet d'Homère. J'ai ouï dire à ton père Apémante que l'Iliade d'Homère était un plus beau poème que son Odyssée; et d'autant plus beau, qu'Achille est supérieur à Ulysse; car il prétendait que ces deux poèmes sont faits, l'un à la louange d'Ulysse, l'autre à la louange d'Achille. Je serais donc bien aise d'apprendre d'Hippias, s'il le trouvait bon, ce qu'il pense de ces deux héros, et lequel il juge supérieur à l'autre, puisqu'il nous a déjà exposé tant de choses, et de toute espèce, sur différens poètes, et en particulier sur Homère.

EUDICUS.

Il est certain qu'Hippias, si tu lui proposes quelque question, ne se fera nulle peine d'y satisfaire. N'est-il pas vrai, Hippias, que tu répondras à Socrate, s'il t'interroge? Ou bien quel parti prendras-tu?

HIPPIAS.

J'aurais grand tort assurément, Eudicus, si moi qui me rends toujours d'Élide, ma patrie, à Olympie, au milieu de l'assemblée générale des Grecs, lorsqu'on y célèbre les jeux, et qui m'offre dans le temple à porter la parole sur quel sujet on voudra de ceux sur lesquels je me suis préparé à faire montre de mon savoir, ou bien

à répondre à tout ce qu'il plaira à chacun de me proposer, je me refusais aujourd'hui aux questions de Socrate.

SOCRATE.

Tu es heureux, Hippias, si à chaque olympiade tu te présentes au temple avec une âme pleine d'une telle confiance en sa sagesse : et je serais bien surpris qu'aucun athlète se rendît à Olympie pour combattre, avec la même assurance, et comptant sur les forces de son corps, comme tu comptes, dis-tu, sur celles de ton esprit.

HIPPIAS.

Si j'ai si bonne opinion de moi-même, ce n'est pas sans fondement, Socrate ; car, depuis que j'ai commencé à concourir aux jeux olympiques, je n'ai encore rencontré aucun adversaire qui ait eu l'avantage sur moi.

SOCRATE.

Certes, Hippias, ta renommée est un monument éclatant de sagesse pour tes concitoyens d'Élide, et pour ceux de qui tu tiens le jour. Mais que dis-tu d'Achille et d'Ulysse? lequel des deux, à ton avis, est préférable à l'autre, et en quoi? Lorsque nous étions en grand nombre dans cette salle, et que tu faisais montre de ton savoir, j'ai perdu une partie des choses que tu as

dites : car je n'osais t'interroger, à cause de la foule qui était présente, et d'ailleurs je craignais par mes questions de t'interrompre dans ton exposition. A présent que nous sommes en plus petit nombre, et qu'Eudicus me presse de t'interroger, parle, et explique-nous clairement ce que tu disais de ces deux hommes, et quelle différence tu mettais entre eux.

HIPPIAS.

Je veux, Socrate, t'exposer avec plus de précision encore que je n'ai fait alors, ce que je pense d'eux et des autres. Je dis donc qu'Homère a fait Achille le plus vaillant de tous ceux qui sont venus devant Troie, Nestor le plus sage, et Ulysse le plus rusé.

SOCRATE.

Au nom des dieux, Hippias, voudrais-tu bien m'accorder une grâce? c'est de ne pas te moquer de moi, si je comprends avec peine ce qu'on me dit, et si j'interroge souvent; tâche plutôt de me répondre avec douceur et complaisance.

HIPPIAS.

Il serait honteux pour moi, Socrate, tandis que j'instruis les autres à faire ce que tu dis, et que je prends de l'argent à ce titre, si lorsque tu m'interroges moi-même, je n'avais point d'in-

dulgence pour toi, et je ne te répondais avec douceur.

SOCRATE.

On ne saurait mieux parler. J'ai cru comprendre ta pensée, quand tu as dit qu'Homère a fait Achille le plus vaillant des Grecs, et Nestor le plus sage : mais lorsque tu as ajouté que le poète a fait Ulysse le plus rusé, je t'avoue, puisqu'il faut te dire la vérité, que je ne t'ai pas du tout compris. Peut-être concevrai-je mieux la chose de cette manière. Dis-moi, est-ce qu'Achille n'est point aussi représenté comme rusé dans Homère?

HIPPIAS.

Nullement, Socrate; mais comme le caractère le plus sincère. En effet, lorsque le poète nous les met sous les yeux, s'entretenant ensemble dans les *Prières* *, Achille parle à Ulysse en ces termes :

Noble fils de Laërte, adroit Ulysse,
Il faut que je te dise sans détour
Ce que je pense et ce que je veux faire;
Car je hais à l'égal des portes de l'enfer
Celui qui cache une chose dans son cœur et en dit une autre.
Je te dirai donc ce que je veux faire.

* C'était chez les anciens le titre du neuvième livre de l'Iliade. *Voyez* liv. IX, v. 308-314, avec les variantes que fournit cette citation.

Homère peint dans ces vers le caractère de l'un et de l'autre. On y voit qu'Achille est vrai et sincère, et Ulysse rusé et menteur : car c'est Ulysse qu'Achille a en vue dans ces vers qu'Homère lui met à la bouche.

SOCRATE.

Présentement, Hippias, je crois comprendre ce que tu dis. Par rusé, tu entends menteur, ce me semble.

HIPPIAS.

Oui, Socrate; et c'est précisément le caractère qu'Homère a donné à Ulysse en je ne sais combien d'endroits de l'Iliade et de l'Odyssée.

SOCRATE.

Homère jugeait donc que l'homme vrai et le menteur sont deux hommes, et non le même homme.

HIPPIAS.

Comment ne l'aurait-il pas jugé, Socrate?

SOCRATE.

Est-ce que tu penses de même, Hippias?

HIPPIAS.

Assurément : il serait bien singulier que je fusse d'un autre sentiment.

SOCRATE.

Laissons donc là Homère; aussi bien est-il impossible de lui demander ce qu'il avait dans l'es-

prit en faisant ces vers. Mais puisque tu prends fait et cause pour lui, et que le sentiment que tu attribues à Homère est aussi le tien, réponds-moi pour lui et pour toi.

HIPPIAS.

Je le veux bien : propose en peu de mots ce que tu souhaites.

SOCRATE.

Entends-tu par les menteurs des hommes incapables de rien faire, comme sont les malades? ou les regardes-tu comme des hommes capables de faire quelque chose?

HIPPIAS.

Je les tiens pour très capables de faire bien des choses, et surtout de tromper les hommes.

SOCRATE.

Selon ce que tu dis, les rusés sont aussi des gens capables, à ce qu'il paraît? N'est-ce pas?

HIPPIAS.

Oui.

SOCRATE.

Les rusés et les trompeurs sont-ils tels par bêtise et défaut d'esprit, ou par malice et par une certaine intelligence?

HIPPIAS.

Par malice certainement, et par intelligence.

SOCRATE.

Ils sont donc intelligens, suivant toute apparence?

HIPPIAS.

Oui, je te jure, et grandement.

SOCRATE.

Étant intelligens, ne savent-ils pas ce qu'ils font, ou le savent-ils?

HIPPIAS.

Ils le savent parfaitement bien; et c'est pour cela même qu'ils font du mal.

SOCRATE.

Sachant donc ce qu'ils savent, sont-ils ignorans ou instruits?

HIPPIAS.

Ils sont instruits en cela, c'est-à-dire à tromper.

SOCRATE.

Arrête un moment : rappelons-nous ce que tu viens de dire. Les menteurs, selon toi, sont capables, intelligens, savans et habiles dans les choses où ils sont menteurs?

HIPPIAS.

Cela est vrai.

SOCRATE.

Et les hommes sincères sont différens des menteurs, et ont même des qualités très opposées?

HIPPIAS.

C'est ce que je dis.

SOCRATE.

Les menteurs, à en juger par tes discours, sont donc du nombre des gens capables et instruits?

HIPPIAS.

Sans contredit.

SOCRATE.

Lorsque tu dis que les menteurs sont capables et instruits en fait de tromperie, entends-tu par là qu'ils ont la capacité de mentir quand ils veulent, ou non?

HIPPIAS.

J'entends qu'ils ont cette capacité.

SOCRATE.

Ainsi, pour le dire en somme, les menteurs sont instruits et capables en fait de mensonge?

HIPPIAS.

Oui.

SOCRATE.

Par conséquent l'homme incapable et ignorant en ce genre n'est pas menteur?

HIPPIAS.

Non.

SOCRATE.

Ne tient-on point pour capable de faire

une chose celui qui la fait quand il veut la faire; je veux dire, qui n'en est empêché ni par la maladie, ni par aucun autre obstacle semblable, et qui est dans le cas où tu es par rapport à mon nom, que tu peux écrire quand il te plaît? Je te demande donc si tu appelles capable quiconque a le même pouvoir.

HIPPIAS.

Oui.

SOCRATE.

Dis-moi, Hippias, n'es-tu point expert dans les calculs et dans l'art de supputer?

HIPPIAS.

Plus que personne, Socrate.

SOCRATE.

Si on te demandait combien font trois fois sept cents, ne dirais-tu pas, si tu voulais, plus promptement et plus sûrement qu'aucun autre, la vérité sur ce point?

HIPPIAS.

Assurément.

SOCRATE.

N'est-ce point parce que tu es très capable et très instruit en cette matière?

HIPPIAS.

Oui.

SOCRATE.

Es-tu seulement très instruit et très capable en l'art de compter? et n'es-tu pas aussi très bon en ce même art, où tu es très capable et très instruit?

HIPPIAS.

Très bon aussi, Socrate.

SOCRATE.

Tu dirais donc au mieux la vérité sur ces objets, n'est-ce pas?

HIPPIAS.

Je m'en flatte.

SOCRATE.

Mais quoi! ne dirais-tu pas également le faux sur les mêmes objets? Réponds-moi, comme tu as fait jusqu'ici, Hippias, généreusement et noblement. Si on te demandait combien font trois fois sept cents, ne mentirais-tu pas mieux que personne, et ne dirais-tu pas toujours faux sur cet objet, s'il te prenait envie de mentir, et de ne jamais répondre la vérité? L'ignorant en fait de calcul pourrait-il mentir plutôt que toi, si tu le voulais? Où n'est-il pas vrai que l'ignorant, lors même qu'il voudrait mentir, dira souvent la vérité contre son intention et par hasard, par la raison qu'il est ignorant? au lieu que toi qui es savant, tu mentirais constamment

sur le même objet, s'il te plaisait de mentir?

HIPPIAS.

Oui : la chose est comme tu dis.

SOCRATE.

Le menteur est-il menteur en d'autres choses, et nullement dans les nombres? et ne saurait-il mentir en comptant?

HIPPIAS.

Assurément il peut mentir aussi dans les nombres.

SOCRATE.

Ainsi posons pour certain, Hippias, qu'il y a des menteurs en fait de nombre et de calcul.

HIPPIAS.

Oui.

SOCRATE.

Mais quel sera le menteur de cette espèce? Afin qu'il soit tel, ne faut-il pas, comme tu l'avouais tout-à-l'heure, qu'il ait la capacité de mentir? car tu disais, s'il t'en souvient, que quiconque est dans l'incapacité de mentir ne sera jamais menteur.

HIPPIAS.

Je m'en souviens, et je l'ai dit en effet.

SOCRATE.

Or ne venons-nous pas de voir que tu es très capable de mentir en fait de calcul?

HIPPIAS.

Oui; c'est ce qui a été dit aussi.

SOCRATE.

N'es-tu point aussi très capable de dire la vérité sur le même objet?

HIPPIAS.

Sans contredit.

SOCRATE.

Le même homme est donc très capable de mentir et de dire la vérité en fait de calcul : et cet homme, c'est celui qui est bon en ce genre, c'est le calculateur.

HIPPIAS.

Oui.

SOCRATE.

Quel autre par conséquent que le bon peut être menteur en fait de calcul, Hippias, puisque c'est le même qui en a la capacité, le même qui peut dire la vérité?

HIPPIAS.

Cela est évident.

SOCRATE.

Ainsi tu vois que c'est le même homme qui ment et dit la vérité sur ce point; et que celui qui dit vrai n'est meilleur en rien que le menteur, puisque c'est la même personne, et qu'il n'y a pas entre eux une opposition absolue,

comme tu le pensais il n'y a qu'un moment.

HIPPIAS.

Il est vrai que par rapport au calcul il ne paraît pas que ce soient deux hommes.

SOCRATE.

Veux-tu que nous examinions la chose relativement à un autre objet?

HIPPIAS.

Si tu le juges à propos, à la bonne heure.

SOCRATE.

N'es-tu point versé aussi dans la géométrie?

HIPPIAS.

Oui.

SOCRATE.

Hé bien, n'en est-il pas de même pour la géométrie? Le même homme, c'est-à-dire le géomètre, n'est-il point très capable de mentir et de dire la vérité sur les figures?

HIPPIAS.

Oui.

SOCRATE.

Est-il quelque autre que lui qui soit bon en cette science?

HIPPIAS.

Nul autre.

SOCRATE.

Le bon et l'habile géomètre est donc très ca-

pable de faire l'un et l'autre; et s'il est quelqu'un qui puisse mentir sur les figures, c'est le bon géomètre, puisque c'est lui qui en a la capacité. Au lieu que l'homme mauvais en ce genre est dans l'incapacité de mentir; ainsi, ne pouvant mentir, il ne saurait devenir menteur, comme nous en sommes convenus.

HIPPIAS.

Cela est vrai.

SOCRATE.

En troisième lieu, considérons l'astronome, dans la science duquel tu crois être encore plus versé que dans les précédentes; n'est-ce pas, Hippias?

HIPPIAS.

Oui.

SOCRATE.

La même chose n'a-t-elle point lieu à l'égard de l'astronomie?

HIPPIAS.

Selon toute apparence, Socrate.

SOCRATE.

Ainsi, dans l'astronomie, si quelqu'un est menteur, ce sera le bon astronome, le même qui est capable de mentir; et non celui qui en est incapable à cause de son ignorance.

HIPPIAS.

C'est ce qu'il me semble.

SOCRATE.

Le même homme sera donc véridique et menteur en fait d'astronomie.

HIPPIAS.

Probablement.

SOCRATE.

Courage, Hippias, jette un coup-d'œil général sur toutes les sciences, pour voir s'il en est une où la chose soit autrement que je viens de dire. Tu es sans comparaison le plus instruit de tous les hommes dans la plupart des arts, comme je t'ai entendu une fois t'en vanter, lorsque tu faisais au milieu de la place publique, dans les comptoirs des banquiers, le dénombrement de tes connaissances tout-à-fait dignes d'envie. Tu disais qu'un jour tu vins à Olympie, n'ayant rien sur toute ta personne que tu n'eusses travaillé toi-même; et d'abord que l'anneau que tu portais (car tu commenças par là) était ton ouvrage, et que tu savais graver des anneaux; qu'un autre cachet que tu avais, aussi bien qu'un frottoir pour le bain, et un vase pour mettre de l'huile, étaient de ta façon. Tu ajoutas que tu avais fait toi-même la chaussure que tu avais aux pieds, et tissu ton habit et ta tunique. Mais ce qui parut plus mer-

veilleux à tous les assistans, et une preuve de la plus grande habileté, ce fut lorsque tu dis que la ceinture de ta tunique était travaillée dans le goût des plus riches ceintures de Perse, et que tu l'avais tissue toi-même. En outre, tu racontais que tu avais apporté avec toi des poëmes, vers héroïques, tragédies, dithyrambes, et je ne sais combien d'écrits en prose sur toutes sortes de sujets; et que de tous ceux qui se trouvaient à Olympie, tu étais à tous égards le plus habile dans les arts dont je viens de parler, et encore dans la science de la mesure, de l'harmonie et de la grammaire, sans compter beaucoup d'autres connaissances, autant que je puis me rappeler. Cependant j'ai pensé oublier ta mémoire artificielle, la chose du monde qui te fait le plus d'honneur, à ce que tu crois; et je pense avoir encore omis bien d'autres choses. Quoi qu'il en soit, pour en revenir à ce que je disais, jette les yeux sur les arts que tu possèdes (ils sont en assez grand nombre), et sur les autres; ensuite dis-moi si tu en trouves un seul où, suivant ce dont nous sommes convenus toi et moi, le véridique et le menteur soient deux hommes différens, et non le même homme. Examine cela en tel genre qu'il te plaira d'instruction, de savoir-faire, comme tu voudras l'appeler, tu n'en trouveras pas un, mon cher

ami; et, en effet, il n'y en a point. Sinon, nomme-le.

HIPPIAS.

Je ne saurais en trouver, Socrate, dans le moment.

SOCRATE.

Tu ne le pourras pas davantage dans la suite, autant que je puis croire. Mais si ce que je dis est vrai, te rappelles-tu ce qui résulte de ce discours, Hippias?

HIPPIAS.

Je ne vois pas trop, Socrate, où tu en veux venir.

SOCRATE.

C'est probablement parce que tu ne fais point usage en ce moment de ta mémoire artificielle, et tu ne crois pas sans doute devoir t'en servir ici. Je vais donc te remettre sur la voie. Te souviens-tu d'avoir dit qu'Achille était vrai, et Ulysse menteur et rusé?

HIPPIAS.

Oui.

SOCRATE.

Vois-tu maintenant que le vrai et le menteur nous ont paru avec évidence être le même homme? D'où il suit que si Ulysse est menteur, il est en même temps vrai, et que si Achille est vrai, il est aussi menteur; qu'ainsi ce ne sont

pas deux hommes différens, ni opposés entre eux, mais semblables.

HIPPIAS.

Socrate, tu as toujours le talent d'embarrasser ainsi la dispute. Tu saisis dans un discours ce qu'il y a de plus épineux, et tu t'y attaches et l'examines ainsi en petit; et quelque sujet que l'on traite, jamais tu ne l'envisages en son entier dans tes attaques. Et de fait, je te montrerai à l'instant, si tu veux, par je ne sais combien de témoignages et de preuves décisives, qu'Homère a fait Achille meilleur qu'Ulysse, et plein de franchise, et celui-ci trompeur, menteur en mille rencontres, et inférieur à Achille. Après quoi, si tu le juges à propos, oppose discours à discours pour me prouver qu'Ulysse vaut mieux. De cette manière les assistans seront plus à portée de décider qui de nous deux a raison.

SOCRATE.

Je suis bien éloigné, Hippias, de contester que tu sois plus instruit que moi; mais j'ai toujours coutume, lorsque quelqu'un parle, d'être fort attentif, surtout si j'ai lieu de juger que celui qui parle est un habile homme. Et comme j'ai grande envie de comprendre ce qu'il dit, je le questionne, j'examine, je rapproche ses pa-

roles les unes des autres, afin de mieux comprendre. Au contraire, s'il me paraît que c'est un esprit vulgaire, je ne l'interroge point, et ne me mets nullement en peine de ses discours. Tu reconnaîtras à cette marque qui sont ceux que je tiens pour habiles; tu trouveras que je me livre tout entier à ce qu'ils disent, et que je leur fais des questions, pour apprendre d'eux quelque chose et devenir meilleur. Par exemple, j'ai fait une attention particulière à ce que tu as dit, lorsque tu as insinué que, dans les vers que tu viens de citer, Achille désigne Ulysse comme un donneur de belles paroles; et je suis bien étonné si tu dis vrai en ce point : d'autant qu'on ne voit pas que ce rusé d'Ulysse ait fait aucun mensonge en cet endroit, et qu'au contraire c'est Achille qui paraît un rusé, selon ta définition; car il ment. En effet, après avoir débuté par les vers que tu as rapportés,

Je hais à l'égal des portes de l'enfer
Celui qui cache une chose dans son cœur et en dit une autre,

il ajoute un peu plus bas qu'Ulysse ni Agamemnon ne le fléchiront jamais; et qu'il ne restera point absolument devant Troie : mais

Demain, après avoir fait un sacrifice à Jupiter et à tous les dieux,
Je chargerai mes vaisseaux, et les mettrai à la mer;
Et tu verras, si tu le veux et si cela t'intéresse,
Ma flotte voguer de grand matin sur l'Hellespont,
Et mes gens ramer à l'envi.
Et si Neptune nous accorde une heureuse navigation,
J'aborderai au troisième jour à la fertile Phtie *.

Long-temps auparavant, dans sa querelle avec Agamemnon, il lui avait dit :

Je pars dès ce moment pour Phtie : car il me vaut bien mieux
Retourner chez moi avec mes vaisseaux noirs; et je ne pense pas
Qu'Achille étant ici sans honneur, tu accroisses ta puissance et tes richesses. **

Après avoir parlé de la sorte, tantôt en présence de l'armée entière, tantôt vis-à-vis de ses amis, il ne paraît nulle part qu'il ait fait les apprêts de son voyage, ni qu'il ait mis ses vaisseaux en mer, pour retourner dans sa patrie; on voit au contraire qu'il se met fort peu en peine de dire la vérité. Je t'ai donc interrogé au commencement, Hippias, parce que je doutais

* *Iliade*, liv. IX, v. 360.
** *Iliade*, liv. I, v. 169-171.

qui des deux était représenté comme meilleur par le poète, que je les croyais tous deux très grands hommes, et qu'il me paraissait difficile de prononcer lequel avait l'avantage sur l'autre, tant à l'égard du mensonge que de la véracité et des autres vertus; d'autant plus que, dans le point dont il s'agit, ils se ressemblent fort.

HIPPIAS.

C'est que tu n'examines pas la chose comme il faut, Socrate. Dans les circonstances où Achille ment, ce n'est pas de dessin formé qu'il le fait, mais malgré lui ; la déroute de l'armée l'ayant contraint de rester, et d'aller à son secours. Pour Ulysse, il ment toujours volontairement et insidieusement.

SOCRATE.

Tu me trompes, mon cher Hippias, et tu imites Ulysse.

HIPPIAS.

Point de tout, Socrate; en quoi donc, et que veux-tu dire ?

SOCRATE.

En ce que tu avances qu'Achille ne ment pas insidieusement, lui qui est si charlatan, si insidieux, outre la fausseté de ses paroles, si on s'en rapporte à Homère, et qui en sait tellement plus qu'Ulysse dans l'art de tromper sans qu'on s'en

aperçoive, à l'aide de ses fausses paroles, qu'il ose, même en présence d'Ulysse, dire le pour et le contre, sans que celui-ci y ait pris garde; du moins Ulysse ne lui dit-il rien qui donne à connaître qu'il se soit aperçu qu'Achille mentait.

HIPPIAS.

De quel endroit parles-tu, Socrate?

SOCRATE.

Ne sais-tu point qu'après avoir dit un peu avant à Ulysse qu'il se mettra en mer le lendemain au lever de l'aurore, il ne dit point ensuite à Ajax qu'il partira, mais toute autre chose?

HIPPIAS.

Où donc cela?

SOCRATE.

Dans les vers suivans:

Je ne prendrai,

dit-il,

Aucune part aux sanglans combats,
Que je ne voie le fils du sage Priam, le divin Hector,
Parvenu jusqu'aux tentes et aux vaisseaux des Myrmidons,
Après avoir massacré les Argiens, et brûlé leur flotte.
Mais lorsque Hector sera près de ma tente et de mon vaisseau noir,

Je saurai bien l'arrêter, malgré son ardeur.*

Crois-tu, Hippias, que le fils de Thétis, l'élève du très sage Chiron, eût si peu de mémoire, qu'après avoir fait les plus sanglans reproches aux hommes dont les paroles sont fausses, il ait dit à Ulysse qu'il allait partir sur l'heure, et à Ajax qu'il resterait? N'est-il pas plus vraisemblable qu'il tendait des pièges à Ulysse, et que, le regardant comme un homme peu fin, il espérait le surpasser dans l'art de ruser et de mentir?

HIPPIAS.

Je ne le pense pas, Socrate. Mais la raison pour laquelle Achille tient à Ajax un autre langage qu'à Ulysse, c'est que la bonté de son caractère l'avait déjà fait changer de résolution. Pour Ulysse, soit qu'il dise vrai, soit qu'il mente, il ne parle jamais qu'insidieusement.

SOCRATE.

Si cela est, Ulysse est donc meilleur qu'Achille.

HIPPIAS.

Nullement, Socrate.

SOCRATE.

Quoi! n'avons-nous pas vu tout-à-l'heure que

* *Iliade*, liv. IX, v. 646-651, avec quelques légères variantes.

ceux qui mentent volontairement sont meilleurs que ceux qui mentent malgré eux?

HIPPIAS.

Et comment, Socrate, ceux qui commettent une injustice, tendent des pièges, et font du mal de dessein prémédité, seraient-ils meilleurs que ceux à qui ces fautes échappent malgré eux, tandis que l'on juge tout-à-fait digne de pardon quiconque, sans le savoir, commet une action injuste, ment, ou fait quelque autre mal; et que les lois sont beaucoup plus sévères contre les méchans et les menteurs volontaires, que contre les involontaires?

SOCRATE.

Tu vois, Hippias, avec combien de vérité j'ai dit que je ne me lasse point d'interroger les habiles gens. C'est, je crois, la seule bonne qualité que j'aie, tout le reste étant d'ailleurs chez moi fort au-dessous du médiocre; car je me trompe sur la nature des choses, et ne connais pas en quoi elle consiste. J'ai de cela une preuve bien convaincante, en ce que toutes les fois que je converse avec quelqu'un de vous autres, qui êtes si renommés pour la sagesse, et à qui tous les Grecs rendent ce témoignage, je montre que je ne sais rien: en effet, je ne suis presque en aucun point de même avis que vous; et quelle

preuve plus décisive d'ignorance, que de ne pas penser comme les sages? Mais j'ai une qualité admirable qui me sauve : c'est que je ne rougis point d'apprendre, et que je questionne et interroge sans cesse : je témoigne d'ailleurs toute sorte de reconnaissance à celui qui me répond ; et n'ai jamais privé personne de ce que je lui devais en ce genre ; car il ne m'est jamais arrivé de nier que j'eusse appris ce que j'ai appris réellement, ni de donner pour une découverte de ma façon ce que je tenais d'autrui : au contraire, je fais l'éloge de celui qui m'a enseigné, comme d'un habile homme, et j'expose ce que j'ai appris de lui. Mais dans le cas présent, je ne t'accorde point ce que tu dis ; je suis même d'un sentiment entièrement opposé ; je sais bien que la faute est toute de mon côté, parce que suis tel que je suis, pour ne rien dire de plus à mon désavantage. Il me semble en effet, tout au contraire de ce que tu avances, Hippias, que ceux qui nuisent à autrui, qui font des actions injustes, mentent, trompent, et pèchent involontairement, sont meilleurs que les autres qui font tout cela sans dessein. Il est vrai que quelquefois je passe à l'avis opposé, et que je n'ai rien de fixe sur ces objets, sans doute parce que je suis un ignorant. Actuellement je me trouve dans

un de ces accès périodiques; et il me paraît que ceux qui pèchent en quoi que ce soit volontairement sont meilleurs que ceux qui pèchent sans le vouloir. Je soupçonne que ma manière actuelle de penser vient des discours précédens, et que ce sont eux qui me font paraître en ce moment ceux qui agissent de la sorte sans le vouloir plus mauvais que ceux qui agissent volontairement. Fais-moi, je te prie, la grâce de ne point refuser de guérir mon âme. Tu me rendras un plus grand service en la délivrant de l'ignorance, que si tu délivrais mon corps d'une maladie. Si tu vas entamer un long discours, je te déclare d'avance que tu ne me guériras point, parce que je ne pourrai pas te suivre. Mais si tu veux me répondre comme tu l'as fait jusqu'ici, tu me feras beaucoup de bien, et il ne t'en arrivera, je pense, aucun mal. J'ai droit de t'appeler ici à mon secours, fils d'Apémante, puisque c'est toi qui m'as engagé dans cette conversation avec Hippias; si donc Hippias refuse de me répondre, fais-moi le plaisir de l'en prier pour moi.

EUDICUS.

Je ne pense pas, Socrate, qu'Hippias attende que je l'en prie : ce n'est point là du tout ce qu'il a promis au commencement; au contraire, il a déclaré qu'il n'évitait les interrogations de per-

HIPPIAS.

Oui.

SOCRATE.

Et tel autre, mauvais?

HIPPIAS.

Sans doute.

SOCRATE.

Le bon coureur, n'est-ce pas celui qui court bien, et le mauvais celui qui court mal?

HIPPIAS.

Oui.

SOCRATE.

Et celui-là ne court-il pas mal, qui court lentement; et bien, qui court vite?

HIPPIAS.

Oui.

SOCRATE.

Ainsi, par rapport à la course et à l'action de courir, la vitesse est un bien, et la lenteur un mal?

HIPPIAS.

Sans contredit.

SOCRATE.

De deux hommes qui courent lentement, l'un exprès, l'autre malgré lui, quel est le meilleur coureur?

HIPPIAS.

Celui qui court lentement exprès.

SOCRATE.

Courir, n'est-ce pas agir?

HIPPIAS.

Assurément.

SOCRATE.

Si c'est agir, n'est-ce pas faire quelque chose?

HIPPIAS.

Oui.

SOCRATE.

Donc celui qui court mal, fait une chose mauvaise et laide en fait de course?

HIPPIAS.

Oui : qui en doute?

SOCRATE.

Celui qui court lentement ne court-il pas mal?

HIPPIAS.

Oui.

SOCRATE.

Le bon coureur ne fait-il point cette chose mauvaise et laide, parce qu'il le veut bien; et le mauvais malgré lui?

HIPPIAS.

Selon toute apparence.

SOCRATE.

Dans la course, par conséquent, celui qui fait mal malgré soi, est plus mauvais que celui qui fait mal de plein gré?

HIPPIAS.

Oui, dans la course.

SOCRATE.

Et dans la lutte? De deux lutteurs dont l'un tombe volontairement, et l'autre malgré lui, quel est le meilleur?

HIPPIAS.

Le premier, sans doute.

SOCRATE.

En fait de lutte, n'est-il pas plus mauvais et plus laid d'être renversé que de renverser?

HIPPIAS.

Oui.

SOCRATE.

Dans la lutte donc, celui qui fait exprès une chose mauvaise et laide est meilleur lutteur qu'un autre qui la fait malgré lui?

HIPPIAS.

Il paraît qu'oui.

SOCRATE.

Et dans tous les autres exercices du corps, celui dont le corps est bien disposé ne peut-il pas faire également les actions fortes et les faibles, les laides et les belles; en sorte que dans ce qui se fait de mauvais par rapport au corps, celui dont le corps est en meilleur état le fait volontairement, et celui dont le corps est mal affecté, malgré lui?

HIPPIAS.

Cela paraît vrai en ce qui regarde la force.

SOCRATE.

Et en ce qui regarde la grâce, Hippias, n'appartient-il pas au corps le mieux fait d'exécuter volontairement les figures laides et mauvaises, et au corps le plus mal fait d'exécuter les mêmes figures involontairement? Que t'en semble?

HIPPIAS.

J'en conviens.

SOCRATE.

Le défaut de grâce, s'il est volontaire, suppose donc les bonnes qualités du corps, et les mauvaises, s'il est involontaire.

HIPPIAS.

Il y a apparence.

SOCRATE.

Et que penses-tu de la voix? quelle est, à ton avis, la meilleure, de celle qui détonne volontairement, ou de celle qui détonne involontairement?

HIPPIAS.

C'est la première.

SOCRATE.

La seconde est donc la plus mauvaise?

HIPPIAS.

Oui.

SOCRATE.

Qu'aimerais-tu mieux avoir, des biens ou des maux?

HIPPIAS.

Les biens.

SOCRATE.

Que préférerais-tu, des pieds qui boiteraient volontairement, ou de ceux qui boiteraient involontairement?

HIPPIAS.

Je préférerais les premiers.

SOCRATE.

Le boitement dans les pieds n'est-il pas un vice et une difformité?

HIPPIAS.

Oui.

SOCRATE.

Eh quoi! la vue basse n'est-elle pas un vice des yeux?

HIPPIAS.

Oui.

SOCRATE.

Quels yeux aimerais-tu mieux avoir, et desquels voudrais-tu plutôt te servir, de ceux avec lesquels on ne voit goutte ou l'on voit de travers volontairement, ou de ceux en qui ces défauts sont involontaires?

HIPPIAS.

J'aimerais mieux les premiers.

SOCRATE.

Tu regardes donc les parties de toi-même qui font mal volontairement, comme meilleures que celles qui font mal involontairement?

HIPPIAS.

Oui, celles que tu viens de nommer.

SOCRATE.

Ainsi pour toutes les autres parties, par exemple, pour les oreilles, le nez, la bouche et les autres sens, il y a un même principe, savoir, que les sens qui s'acquittent mal involontairement de leurs fonctions, ne sont nullement désirables, parce qu'ils sont mauvais; au lieu que ceux qui s'en acquittent mal volontairement, sont désirables, parce qu'ils sont bons.

HIPPIAS.

Cela semble évident.

SOCRATE.

Et par rapport aux instrumens, qui sont ceux dont il vaut mieux se servir, ceux avec lesquels on fait mal involontairement, ou ceux avec qui on fait mal volontairement? Par exemple, le gouvernail avec lequel on gouverne mal malgré soi est-il meilleur que celui avec lequel on gouverne mal volontairement?

HIPPIAS.

Non, c'est le dernier.

SOCRATE.

N'en doit-on pas dire autant de l'arc, de la lyre, des flûtes et des autres instrumens?

HIPPIAS.

Tu as raison.

SOCRATE.

Quoi encore! s'il s'agit de l'âme d'un cheval, laquelle vaut-il mieux avoir, de celle avec qui on chevauchera mal volontairement, ou de l'autre?

HIPPIAS.

La première.

SOCRATE.

Elle est donc meilleure?

HIPPIAS.

Oui.

SOCRATE.

Ainsi, avec la meilleure âme de cheval on fera mal volontairement les actions qui dépendent de cette âme, et avec la mauvaise on les fera involontairement?

HIPPIAS.

Sans doute.

SOCRATE.

N'en est-il pas de même à l'égard du chien et des autres animaux?

HIPPIAS.

Oui.

SOCRATE.

Mais quoi! quelle est l'âme d'archer qu'il vaut mieux posséder, celle qui manque volontairement le but, ou celle qui le manque malgré elle?

HIPPIAS.

C'est la première.

SOCRATE.

Elle est donc la meilleure en ce qui concerne l'adresse à tirer de l'arc?

HIPPIAS.

Oui

SOCRATE.

L'âme qui manque involontairement est donc plus mauvaise que l'autre?

HIPPIAS.

Oui, quand il est question de tirer une flèche.

SOCRATE.

Et quand il s'agit de médecine, l'âme qui fait volontairement mal dans le traitement du corps n'est-elle pas la plus habile en fait de médecine?

HIPPIAS.

Oui.

SOCRATE.

Elle est donc meilleure relativement à cet art que celle qui ne sait pas traiter les maladies?

HIPPIAS.

Je l'avoue.

SOCRATE.

Et par rapport à l'art de jouer du luth et de la flûte, par rapport à tous les autres arts et sciences, la meilleure âme, n'est-ce pas celle qui fait à dessein ce qu'elle fait de mal et de laid, et qui manque volontairement; et la plus mauvaise, celle qui manque malgré elle?

HIPPIAS.

Il y a apparence.

SOCRATE.

Certainement, en fait d'âmes d'esclaves, nous aimerions mieux avoir en notre possession celles qui manquent et font mal volontairement, que celles qui manquent involontairement, les premières étant meilleures que les dernières par rapport aux mêmes objets.

HIPPIAS.

Oui.

SOCRATE.

Mais quoi! ne voudrions-nous pas que notre âme fût aussi excellente qu'elle peut l'être?

HIPPIAS.

Assurément.

SOCRATE.

Ne sera-t-elle donc pas meilleure si elle fait

mal et pèche volontairement, que de l'autre manière ?

HIPPIAS.

Il serait bien étrange, Socrate, que l'homme volontairement injuste fût meilleur que celui qui est tel involontairement.

SOCRATE.

C'est pourtant ce qui paraît résulter de ce qu'on vient de dire.

HIPPIAS.

Non pas à moi, certes.

SOCRATE.

Je croyais, Hippias, que tu en jugeais de même. Réponds-moi donc de nouveau. La justice n'est-elle pas ou une force, ou une science, ou l'une et l'autre ? n'est-il pas nécessaire qu'elle soit une de ces trois choses ?

HIPPIAS.

Oui.

SOCRATE.

Si la justice est une force de l'âme, l'âme qui aura le plus de force sera la plus juste ; car nous avons vu, mon cher, que c'était la meilleure.

HIPPIAS.

Nous l'avons vu en effet.

SOCRATE.

Si c'est une science, l'âme la plus instruite ne

sera-t-elle pas a plus juste ; et la plus ignorante, la plus injuste ? Et si c'est l'une et l'autre, n'est-il pas clair que l'âme qui aura en partage la science et la force sera la plus juste, et que la plus ignorante et la moins forte sera la plus injuste ? N'est-ce pas une nécessité que cela soit ainsi ?

HIPPIAS.

Suivant toute apparence.

SOCRATE.

N'avons-nous pas vu que l'âme la plus forte et la plus instruite est aussi la meilleure, la plus en état de faire l'un et l'autre, tant le bien que le mal, en tout genre d'action ?

HIPPIAS.

Oui.

SOCRATE.

Lors donc qu'elle fait des actions honteuses, elle les fait volontairement, à cause de sa force et de sa science, qui, prises toutes deux ensemble ou séparément, sont la justice.

HIPPIAS.

Probablement.

SOCRATE.

Commettre une injustice, n'est-ce pas faire mal ? n'en pas commettre, n'est-ce pas faire bien ?

HIPPIAS.

Oui.

SOCRATE.

Par conséquent l'âme la plus forte et la meilleure agira volontairement, lorsqu'elle se rendra coupable d'injustice, et la mauvaise agira involontairement.

HIPPIAS.

Il paraît qu'oui.

SOCRATE.

L'homme de bien, n'est-ce pas celui dont l'âme est bonne; et le méchant, celui dont l'âme est mauvaise?

HIPPIAS.

Oui.

SOCRATE.

Ainsi c'est le propre de l'homme de bien de commettre l'injustice volontairement; et du méchant de la commettre involontairement, s'il est vrai que l'âme de l'homme de bien soit bonne?

HIPPIAS.

Elle l'est sans contredit.

SOCRATE.

Celui donc qui pèche et fait volontairement des actions honteuses et injustes, mon cher Hippias, s'il est vrai qu'il y ait des hommes de ce caractère, ne peut être autre que l'homme de bien.

HIPPIAS.

Je ne saurais t'accorder cela, Socrate.

SOCRATE.

Ni moi me l'accorder à moi-même, Hippias. Mais cette conclusion suit nécessairement du discours précédent.

Pour moi, comme je te l'ai dit plus haut, je ne fais qu'errer continuellement en tous sens sur ces objets, et je ne suis jamais constamment du même avis. Mes doutes après tout n'ont rien qui doive surprendre, non plus que ceux de tout autre ignorant. Mais si vous n'avez aucun point fixe, vous autres savans, il est bien triste pour nous de ne pouvoir être délivrés de notre erreur, même en recourant à vous.

EUTHYDÈME,

OU

LE DISPUTEUR.

ARGUMENT

PHILOSOPHIQUE.

On peut distinguer dans les compositions de Platon trois manières essentiellement différentes : la première où domine le caractère poétique, la seconde où domine au contraire le caractère dialectique, la troisième qui les réunit tous les deux. Cette distinction, si elle est fondée, peut servir de principe à une nouvelle classification des dialogues de Platon et les partage en trois séries. Il s'agit de savoir à laquelle appartient l'Euthydème.

Au premier coup-d'œil, on est tenté de rapporter l'Euthydème à la première manière de Platon. En effet, ce dialogue ne semble d'abord qu'une admirable comédie

dans le genre d'Aristophane, une sorte de mime comme ceux de Sophron, où l'art des sophistes est mis en scène, exposé et développé avec une force comique qui souvent s'élève jusqu'à la haute bouffonnerie des *Oiseaux* et des *Nuées*. Le caractère poétique et dramatique y est si frappant qu'il cache tout le reste, et qu'au premier aspect on n'y voit pas autre chose. Mais en supposant même que l'Euthydème ne soit qu'une comédie, un examen un peu plus attentif y fait reconnaître aisément un art et des combinaisons qu'il est difficile d'attribuer à un jeune homme. Sans parler du tact supérieur qui retient toujours la verve du poète dans une certaine mesure philosophique, ce dialogue renferme trois ou quatre dialogues distincts, avec des interlocuteurs différens, tour-à-tour suspendus et repris, et fondus si habilement les uns dans les autres, qu'ils se soutiennent

au lieu de se nuire, développent harmonieusement le fil du dialogue total, et concourent tous par leur variété même à l'effet unique de l'ensemble. Le Protagoras aussi est une excellente comédie sur les sophistes, mais une comédie où il y a moins d'ordre que de mouvement, et des parties brillantes plutôt qu'un ensemble régulier et lumineux. Enfin, et c'est là la différence essentielle, le Protagoras est une pure comédie, où le sujet mis en avant n'est qu'un prétexte, et se résout bientôt en plaisanteries, tandis qu'ici le sujet est traité et traité à fond. L'auteur du Protagoras se moque des sophistes plus qu'il ne les réfute; il s'attaque aux personnages les plus illustres en ce genre, et les met tous en scène, Protagoras, Hippias, Prodicus; mais pour la sophistique, il l'effleure et la fait à peine connaître : à ce trait reconnaissez le jeune homme. L'auteur de l'Euthydème, au con-

traire, prend pour héros des hommes ordinaires, et s'enfonce dans les choses : il épuise la matière; tout l'art des sophistes est mis à nu; il vous introduit dans leur arsenal, et vous en fait toucher une à une toutes les armes. Car il ne faut pas croire que la plupart des sophismes exposés et réfutés dramatiquement dans l'Euthydème, soient de l'invention de Platon; ils ont un fond historique. A mesure que la connaissance de la sophistique ancienne avancera, nous sommes assurés qu'on retrouvera presque toutes les données qui sont ici employées si librement, et si habilement rassemblées. Déjà même on commence à s'orienter un peu au milieu de cette multitude de sophismes; on commence à démêler les différentes écoles auxquelles ils sont empruntés. Dionysodore et Euthydème viennent de la grande Grèce, et on reconnaît très bien dans leur

argumentation qu'ils ont passé par l'école éléatique. On n'y reconnaît pas moins l'esprit de l'école d'Abdère. Schleiermacher a restitué à Antisthènes, le fondateur de l'école cynique et stoïque, plusieurs sophismes qui lui appartiennent; mais c'est à l'école de Mégare que la plupart appartiennent évidemment, et il est impossible de ne pas sentir dans l'Euthydème une connaissance approfondie et une longue habitude de cette école. Ce point nous paraît incontestable, et s'il l'est, il en résulte que l'Euthydème n'est pas de la première jeunesse de Platon; car son voyage et son séjour à Mégare n'ont eu lieu qu'après la mort de Socrate. Il y a plus. En deux endroits se trouve une allusion manifeste au Théétète, monument d'un âge et d'un art avancé. Cette dernière raison, jointe à toutes les autres, nous permet de conclure presque certainement que l'Euthydème ne peut être

rapporté à la première manière de Platon.

D'un autre côté, placera-t-on l'Euthydème dans la classe des dialogues de sa seconde manière? Encore bien moins. La beauté des formes de l'Euthydème et la verve dramatique qui l'anime d'un bout à l'autre s'y opposent absolument; et on ne conçoit pas comment Schleiermacher et Socher ont pu placer ce dialogue à la suite du Menon, où règne exclusivement dans toute sa sévérité le caractère dialectique. Peut-être invoquera-t-on l'analogie des sujets des deux dialogues, la question agitée dans le Menon, si la vertu peut être enseignée, étant reproduite dans l'Euthydème? Mais cette question est le fond même du Menon, et n'est qu'un épisode de l'Euthydème. Et puis nous ne pouvons admettre que ce soit dans les rapports des sujets qu'il faille chercher ceux des ouvrages. Assurément il est des cas où le choix du

sujet indique déjà la situation de l'âme de l'artiste, et fixe la date d'un monument. Cependant les sujets sont empruntés la plupart du temps à des raisons tout extérieures, et n'ont en général aucune relation avec le plus ou moins de perfection du talent de l'artiste. Or, c'est là précisément ce qu'il s'agit de reconnaître pour déterminer l'époque de son développement, à laquelle se rapporte le monument en question. Où donc et comment saisir le plus ou moins de perfection d'un ouvrage? Évidemment dans la manière dont le sujet y est traité, et non dans ce sujet; c'est là qu'est selon nous le vrai principe de classification des ouvrages de l'art. Ainsi de ce que la question du Menon, si la vertu peut être enseignée, se retrouve dans l'Euthydème, nous ne conclurons pas du tout que ces deux monumens soient de la même époque; au contraire, comme la même question est

traitée dans ces deux dialogues d'une manière toute différente, nous conclurons très légitimement que ces deux monumens doivent être rapportés à des époques différentes du développement de leur auteur. Nous ne mettrons donc pas l'Euthydème à la suite du Menon, à cause de l'analogie des sujets, pas plus que nous ne mettons le Menon à la suite du Protagoras, quoiqu'il le fallût cependant d'après le principe que nous combattons : car le sujet du Protagoras et du Menon est aussi le même; le plan et les idées fondamentales de ces deux dialogues sont les mêmes. Cependant qui a songé à les placer dans la même époque? Il nous semble que le Protagoras, le Menon et l'Euthydème forment une espèce de trilogie, où, presque sur le même sujet, se développent et se manifestent dans toute leur diversité les trois manières fondamentales de Platon. Le Protagoras est par-dessus tout

un drame, le Menon une pure discussion, l'Euthydème à-la-fois une discussion et un drame, c'est-à-dire la réunion des mérites opposés de Protagoras et du Menon. Nous n'hésitons donc pas à rapporter l'Euthydème à la troisième et dernière manière de Platon. Mais il ne faut pas oublier que les trois manières de ce grand artiste ont entre elles leurs transitions, et que chacune a elle-même ses nuances et ses progrès. Ainsi en mettant l'Euthydème dans la troisième série des dialogues authentiques, nous ne prétendons pas le placer sur la même ligne que le Gorgias, le Phédon, le Banquet ou la République. D'abord la réfutation de la dialectique sophistique n'est pas une pensée de vieillard; et quant à l'art, si l'analogie de manière est manifeste, l'infériorité de talent ne l'est pas moins. Dans cette combinaison savante du caractère dramatique et du caractère dialectique, qui distingue

l'Euthydème comme tout vrai dialogue de la troisième série, la poésie domine un peu trop peut-être, et semble obscurcir de son éclat la partie philosophique, qui pourrait paraître davantage. Nous nous contenterons donc de placer l'Euthydème au commencement de la troisième période du développement du Platon, parmi les premiers essais où l'artiste et le penseur se donnant enfin la main, cherchent à concilier et à fondre dans le sein d'une unité supérieure les directions exclusives qu'ils avaient suivies jusqu'alors, sans y être encore entièrement parvenus.

Si la philosophie dans l'Euthydème est ou semble inférieure au drame, et si l'argumentation sophistique n'est pas un sujet d'une aussi haute importance que celui de plusieurs autres dialogues de la même période, il ne faut pas en conclure que ce soit un sujet frivole, et que par conséquent,

comme l'a voulu Ast, l'Euthydème soit indigne de Platon. En vérité, si l'Euthydème n'appartient pas à Platon, il lui restera bien peu de dialogues. Premièrement le fond de l'Euthydème est, il est vrai, la réfutation de l'argumentation sophistique ; mais sur ce fond se dessinent beaucoup d'autres discussions qui l'enrichissent et l'agrandissent : par exemple, la question du Protagoras et du Menon, si la vertu peut être enseignée; le souverain bien placé dans la sagesse, parce que sans la sagesse on peut posséder tous les biens, mais sans savoir en faire usage ; toutes les sciences et tous les arts subordonnés aussi à la sagesse ; enfin l'apologie de la philosophie, son indépendance de la mauvaise dialectique et sa suprématie sur la politique et la littérature. Secondement, le sujet propre de l'Euthydème est-il donc sans importance ? Était-il sans importance pour Platon de combattre et de détruire,

sous les noms d'Euthydème et de Dionysodore, les sophistes de son temps, des hommes qui possédaient tous les moyens de séduire dans tous les pays et surtout en Grèce, ce pays classique du sophisme, qui l'encourageait et le soutenait de la même disposition générale qui lui avait donné naissance, des hommes qui captivaient et gouvernaient l'élite de leurs contemporains, et qui, abaissant la philosophie à d'indignes subtilités, la corrompant dans son essence, entraînant les faibles, révoltant les sages, mettaient par là un obstacle à la haute entreprise de Platon, d'appeler à l'étude de la philosophie toutes les âmes saintes et élevées ? Dans ce cas, ne fallait-il pas, après des attaques indirectes et d'inutiles escarmouches, en finir avec le sophisme et lui livrer une bataille décisive ? Or, toute sa force était dans sa dialectique : c'était donc là qu'il fallait l'at-

taquer ; il fallait, une fois pour toutes, se délivrer des sophistes en leur arrachant leurs armes et en les brisant dans leurs mains ; il fallait faire voir clairement à quoi se réduisait cet art merveilleux ; dont le prestige charmait les imaginations grecques, et tout en révoltant le bon sens l'étonnait et l'embarrassait. C'est ce que Platon devait faire une fois et ce qu'il a fait ici radicalement. Et on ne peut nier qu'en cela il n'ait très bien compris sa situation, les besoins de son siècle et de sa nation, et que l'Euthydème ne se rapporte parfaitement au plan général de sa vie et de sa philosophie. Ajoutez qu'en combattant les sophistes, le champ de bataille de Platon n'était pas seulement la Grèce, mais l'humanité tout entière et l'esprit humain lui-même, qui, après tout, est le vrai père du sophisme. En effet l'esprit humain ne peut pas rester toujours dans l'intuition immédiate, l'enthou-

siasme, les croyances spontanées et primitives; il faut qu'il en sorte; il faut qu'il tombe par la force même de sa nature dans l'analyse et le raisonnement : or une fois sur cette pente, il ne s'y arrête guère, il devient aisément sophiste, et porte de lui-même toutes les subtilités et les raffinemens dont les sophistes de la Grèce ont été dans le monde non les inventeurs, mais les plus illustres interprètes. Par là, comme nous l'avons dit ailleurs, Platon sort des limites de l'histoire ; il ne s'adresse plus seulement à son siècle, mais à tous les siècles. Voilà le vrai point de vue sous lequel il faut considérer l'Euthydème. Ce n'est pas moins ici qu'un traité général et complet du sophisme. Au premier coup-d'œil on n'aperçoit dans l'Euthydème que d'aimables folies qui semblent imaginées à plaisir pour fournir une comédie piquante; avec un peu d'étude, dans cette comédie on reconnaît

l'histoire ; avec plus d'étude encore dans l'histoire on reconnaît l'humanité, et sous cet amas de sophismes empruntés aux écoles de la Grèce, on parvient à démêler les types généraux et fondamentaux de tous les sophismes possibles. Étudiez aussi l'ordre dans lequel ils sont successivement mis en scène, vous vous apercevrez que cet ordre purement dramatique en apparence renferme un ordre profondément philosophique, et qu'au milieu de ces plaisanteries qui se croisent l'une l'autre, et qui ont l'air d'être amenées là et de s'entrelacer par les seuls hasards de la conversation, règne un enchaînement secret tout aussi rigoureux qu'il eût pu être dans un traité de logique *ex professo* : d'abord les sophismes les plus naturels et les plus faciles à résoudre, puis des sophismes plus savans qui étonnent davantage et demandent une solution plus délicate, ceux-ci qui reposent sur un même

mot tour-à-tour pris dans plusieurs sens différens, ceux-là qui consistent à passer tout-à-coup d'un cas particulier à une proposition générale qui n'en découle pas rigoureusement, pour redescendre ensuite de cette fausse généralité à d'autres cas particuliers en contradiction avec le premier, et successivement ainsi tous les modèles des raisonnemens vicieux. Faites plus, étudiez avec soin, approfondissez les réponses de Socrate aux sophistes : l'habile artiste ne laisse pas un instant paraître le professeur, et il n'y a pas moyen de saisir ici la moindre trace de pédanterie. Cependant il ne s'agit que d'enlever pour ainsi dire l'enveloppe dramatique, pour apercevoir de véritables solutions philosophiques, et l'indication des moyens de découvrir le sophisme, de le forcer de comparaître sous sa véritable face, et de le confondre. Dans Platon et chez les Grecs en général, la philo-

sophie, comme la religion, comme la patrie, comme toutes choses, se présente toujours avec l'aspect de la beauté; l'art domine dans Platon; et le charme de la forme est si grand qu'il voile souvent le fond à des yeux inattentifs ou peu exercés. Dans l'Euthydème, par exemple, l'élément philosophique pourrait être plus explicite; nous le croyons ainsi du moins, nous autres modernes, surtout nous autres Français, chez lesquels domine l'abstraction. Mais Platon était un contemporain de Phidias et de Sophocle. Pour lui, le problème était de présenter tout ce qu'il y avait de plus excellent dans la pensée du genre humain ou dans la sienne propre, à une condition, savoir, de produire sur ses contemporains l'effet de la beauté. Or, il n'y a de beauté, il n'y a de grâce et de vie que dans l'individualité. De là les drames de Platon. Mais sous ces drames est un système; sous ces

formes si individuelles sont des idées, c'est-à-dire des idées générales; car la généralité est tout aussi bien de l'essence des véritables idées que l'individualité est de l'essence des belles formes. Aussi, en charmant son siècle par la beauté, Platon s'adresse à tous les siècles par ses idées. Profondément grecques dans leur vêtement extérieur, une fois dégagées de leur enveloppe historique et rendues à elles-mêmes, ces idées sont immortelles. Voilà comment l'Euthydème, dans ces trois ou quatre dialogues entrelacés les uns dans les autres, comme les actes d'un drame, et sous des bouffonneries dignes d'Aristophane, couvre un traité régulier de logique qui a traversé toute l'antiquité, tout le moyen âge, et qu'on enseigne encore aujourd'hui, sans s'en douter, dans presque toutes les écoles du monde civilisé. En effet, qu'a fait Aristote après Platon? Ce qui lui restait à faire;

ce qu'il y avait de grand et d'original à faire. Il a ôté la forme et s'est approprié les idées, les affaiblissant quelquefois, mais les éclaircissant toujours, les exposant et les développant dans l'ordre didactique caché sous les grâces et le mouvement dramatique des dialogues de Platon. L'ouvrage d'Aristote, intitulé *De la Réfutation des sophismes*, n'est pas autre chose que l'Euthydème réduit en formules générales. Cet ouvrage constitua à-peu-près l'enseignement dialectique de l'antiquité. Des écoles de la Grèce il passa dans celles du moyen âge, où domina Aristote; et malgré la révolution cartésienne, la scolastique péripatéticienne est restée dans la partie logique de tous les systèmes les plus opposés, et règne encore sans contestation d'un bout du monde à l'autre. Il est curieux de retrouver aujourd'hui dans les plus élégans comme dans les plus pédantesques manuels de logique modernes, les

problèmes agités dans les cloîtres du moyen âge, et, il y a deux mille ans, dans les gymnases et les musées d'Alexandrie et d'Athènes; d'y retrouver les mêmes solutions de ces problèmes; que dis-je! les termes mêmes et les exemples sous lesquels on présentait alors les divers sophismes, exemples bizarres et ridicules, dont la fortune a été de traverser les siècles. Or, la plupart de ces exemples sont déjà dans l'Euthydème. C'est que tout ceci a sa racine dans l'esprit humain lui-même, père du mensonge comme de la vérité, qui produit l'erreur et qui la redresse, et qui est engagé tout entier avec toutes ses lois dans les moindres questions de dialectique; c'est que les mots, ces signes de la pensée insignifians en eux-mêmes, une fois attachés à des idées essentielles, les accompagnent dans leur cours, et entrent en partage de leur immortalité.

EUTHYDÈME,

OU

LE DISPUTEUR.

Premiers interlocuteurs.

CRITON, SOCRATE.

Seconds interlocuteurs.

SOCRATE, EUTHYDÈME, DIONYSODORE, CLINIAS, CTÉSIPPE.

CRITON.

Socrate, qui était donc cet homme avec qui tu disputais hier dans le lycée? Je m'approchai tant que je pus pour vous ouïr; mais la presse était si grande autour de vous, qu'il me fut impossible de rien entendre distinctement. Je me haussai sur la pointe des pieds

pour voir, du moins, et il me sembla que celui avec qui tu parlais était un étranger. Qui est-il?

SOCRATE.

Qui veux-tu dire, Criton? car il n'y en avait pas qu'un, ils étaient deux.

CRITON.

Celui dont je demande le nom était assis le troisième à ta droite. Le fils d'Axiochus * était entre vous deux. Il me semble qu'il a bien grandi, et qu'il est à-peu-près de l'âge de mon fils Critobule; mais Critobule ** est délicat, tandis que l'autre est plus formé, beau et de bonne grâce.

SOCRATE.

Celui dont tu me demandes le nom s'appelle Euthydème ***, et celui qui était à ma gauche est son frère Dionysodore ****. Il était aussi de la conversation.

* Clinias, différent de celui de Protagoras. *Voyez* Schneider, *Memorab. Socrat.*, p. 256.

** Xenoph., *Banquet.*

*** Ce ne peut guère être celui dont parle Xénophon, *Memorab. Socrat.*, IV. C'est plus probablement l'Euthydème du *Cratyle*. Voyez aussi Aristote, *de Sophiste. Elench.* 20; et Sext. Empyricus, liv. 7.

**** Xénophon le donne pour un stratégiste.

CRITON.

Je ne connais ni l'un ni l'autre, Socrate.

SOCRATE.

Ce sont de nouveaux sophistes, à ce qu'il paraît.

CRITON.

De quel pays sont-ils, et de quelle science font-ils profession?

SOCRATE.

Originairement ils sont, je crois, de là-bas, de Chios, et ils étaient allés s'établir à Thurium*; mais ils se sont enfuis de là, et rôdent ici autour depuis plusieurs années. Pour ce qui est de leur science, Criton, elle est admirable; ils savent tout. Jusqu'ici j'ignorais encore ce que c'était que des athlètes parfaits; en voilà; grâce à Dieu : ils excellent dans toute espèce d'exercices. Et ils ne sont pas comme les frères Acarnaniens** qui ne savaient que les exercices du corps : d'abord ils sont supérieurs dans ce genre, par une manière de combattre qui assure toujours la victoire; ils savent très

* L'ancienne Sybaris, située entre le Sybaris et le Créthis, détruite par les Crotoniates, rebâtie par une colonie athénienne qui l'appela *Thurium*, de la fontaine *Thuria*. Diod. de Sicile, liv. XII, c. 10; Strabon, liv. VI.

** Il n'est fait mention de ces athlètes nulle part ailleurs.

bien se battre armés de toutes pièces, et l'enseignent à qui les paie; mais, de plus, ils excellent dans les combats judiciaires, et enseignent aussi à plaider ou à composer des plaidoyers. Jusqu'ici leur talent se bornait à ce que je viens de dire, mais maintenant ils sont arrivés à la dernière perfection, et les voilà parvenus dans un nouveau genre de combat à une adresse telle que nul ne saurait leur résister; ils sont devenus des raisonneurs incomparables; et quoi qu'on dise, vrai ou faux, ils réfutent tout également. Aussi, Criton, ai-je résolu de les prendre pour maîtres, car ils promettent de rendre le premier venu aussi habile qu'eux en très peu de temps.

CRITON.

Mais, Socrate, ne crains-tu pas l'âge? n'es-tu pas trop vieux?

SOCRATE.

Point du tout. Et c'est là ce qui m'encourage; je te dirai qu'eux-mêmes étaient déjà avancés en âge quand ils se sont adonnés à cet art de raisonner que je désire tant apprendre; il n'y a pas un an ou deux qu'ils l'ignoraient encore. Tout ce que je crains, c'est que je ne fasse honte à ces étrangers, comme au joueur de luth Con-

nos *, fils de Métrobe, qui me donne encore des leçons de musique. Les enfans, mes compagnons, se moquent de moi, et appellent Connos le pédagogue des vieillards. J'ai peur qu'on ne raille de même ces étrangers, et qu'à cause de cela ils ne veuillent pas de moi. Voilà pourquoi, Criton, j'ai persuadé à quelques vieillards de venir apprendre avec moi la musique de Connos, et je tâcherai également de persuader à d'autres de venir apprendre à raisonner. Et si tu me veux croire, tu viendras aussi. Peut-être ne serait-il pas mal de prendre avec nous tes fils, comme un appât; car je suis sûr que pour les avoir ils consentiront à nous instruire.

CRITON.

Volontiers, Socrate, si tu le désires; mais dis-moi auparavant ce qu'enseignent ces étrangers, afin que je sache ce qu'ils nous apprendront.

SOCRATE.

Je ne te ferai pas attendre, et je ne dirai point que je ne peux le faire faute de les avoir entendus; car je leur ai prêté la plus grande attention, et n'ai rien oublié de tout ce qu'ils ont dit. Je

* Voyez le *Ménexène*, et Cicéron, *Lettres familières*, 9, 22.

vais donc t'en faire un récit fidèle depuis le commencement jusqu'à la fin. Je m'étais assis d'aventure seul où tu me vis, dans l'endroit où l'on quitte ses habits, et déjà je m'étais levé pour sortir, quand le signe divin accoutumé me retint *. Je m'assis donc de nouveau, et peu après Euthydème et Dionysodore entrèrent avec une foule de jeunes gens que je pris pour leurs écoliers. Ils se promenèrent un peu sous le portique couvert; et à peine avaient-ils fait deux ou trois tours, que Clinias entra, celui qui te semble, et avec raison, beaucoup grandi, suivi d'un grand nombre d'amans, et entre autres de Ctésippe, jeune homme de Péanée **, d'un beau naturel, mais un peu emporté, comme on l'est à son âge. Clinias, dès l'entrée, m'ayant vu seul, s'approcha de moi, et, ainsi que tu l'as remarqué, vint s'asseoir à ma droite. Dionysodore et Euthydème, le voyant, s'arrêtèrent; ils tinrent ensemble une espèce de conseil, et de temps en temps jetaient les yeux sur nous, car je les observais avec soin. Enfin ils s'approchèrent et s'assirent, Euthydème auprès du jeune homme, et Dionysodore à ma gauche. Les autres prirent

* Voyez le *Théagès* et l'*Apologie*.

** Dème de la tribu Pandionide.

place comme ils purent. Je les saluai en leur disant que je ne les avais pas vus depuis longtemps; et me tournant du côté de Clinias : Mon cher, voici Euthydème et Dionysodore, qui ne se mêlent point de bagatelles; ils ont une parfaite connaissance de l'art militaire, de tout ce qu'il faut à un bon général pour bien commander une armée, la ranger en bataille et lui faire faire l'exercice; ils t'apprendront aussi à te défendre toi-même devant les tribunaux, si quelqu'un te faisait injure. Euthydème et Dionysodore eurent grand'pitié de m'entendre parler ainsi, et se regardant l'un l'autre, ils se prirent à rire. Euthydème s'adressant à moi : Nous ne nous en soucions plus, Socrate, et ne considérons cela que comme un amusement. Tout étonné, je lui dis : Il faut que votre principal emploi soit bien considérable, puisque de telles choses sont des jeux pour vous; mais, au nom des dieux, apprenez-moi quel est ce bel emploi. — Nous sommes persuadés, Socrate, me dit-il, qu'il n'y a personne qui enseigne la vertu aussi bien et aussi promptement que nous. — Par Jupiter, m'écriai-je, que dites-vous là ? et comment avez-vous fait une si heureuse découverte? Je croyais jusqu'ici, comme je le disais tout-à-l'heure, que vous n'excelliez qu'en l'art militaire, et ne vous louais

que par cet endroit : car il me souvient que quand vous vîntes ici la première fois, vous ne faisiez profession que de cette science. Mais si vous possédez encore celle d'apprendre la vertu aux hommes, soyez-moi propices, je vous salue comme des dieux, et vous demande pardon d'avoir parlé de vous comme je l'ai fait. Mais voyez bien, Euthydème et toi, Dionysodore, si ce que vous dites est vrai, et ne trouvez pas étrange que la grandeur de vos promesses me rende un peu incrédule. — Sois bien sûr, Socrate, reprirent-ils, que nous n'avons rien dit qui ne soit vrai. — En ce cas, je vous tiens plus heureux que le grand roi avec sa puissance; mais, dites-moi, avez-vous dessein d'enseigner cette science, ou quelle est votre intention? — Nous ne sommes venus ici que pour l'enseigner à ceux qui voudront l'apprendre. — Je vous réponds que tous ceux qui l'ignorent voudront la connaître, moi d'abord, et Clinias, et Ctésippe, et enfin tous ceux que vous voyez ici. Et je leur montrais les amans de Clinias, qui déjà nous avaient entourés; car il faut te dire que Ctésippe s'était d'abord assis fort au-dessous de Clinias; mais comme Euthydème se penchait en me parlant, il cachait, je crois, à Ctésippe Clinias qui était entre nous deux, et le privait de cette agréable vue, ce qui obli-

gea Ctésippe à se lever et à se placer vis-à-vis de nous pour voir son ami, et entendre en même temps la conversation; aussitôt les autres amans de Clinias et les amis d'Euthydème et de Dionysodore en firent autant et nous environnèrent. Les montrant donc du doigt, j'assurai Euthydème qu'il n'y en avait pas là un seul qui n'eût la volonté de le prendre pour maître. Ctésippe s'y engagea vivement; tous les autres en firent de même, et le prièrent tout d'une voix de leur découvrir le secret de son art. Alors, m'adressant à Euthydème et à Dionysodore : Il faut bien, leur dis-je, satisfaire ces jeunes gens, et je joins mes prières aux leurs. Or il y a beaucoup de choses qui seraient trop longues à expliquer; mais, dites-moi, celui qui est persuadé qu'il doit apprendre la vertu auprès de vous, est-il le seul que vous puissiez rendre vertueux, ou bien pouvez-vous l'enseigner aussi à celui qui n'en est pas persuadé, parce qu'il doute que la vertu puisse s'apprendre? Dites, pouvez-vous aussi prouver, à qui pense ainsi, que la vertu peut être enseignée, et que vous êtes les plus propres à le faire? — Nous le pouvons également, Socrate, répondit Dionysodore. — Il n'y a donc personne au monde, Dionysodore, lui dis-je, qui puisse

mieux que vous mettre sur la voie de la philosophie et de la vertu? — Nous le croyons, Socrate. — Vous nous ferez voir le reste avec le temps, mais présentement je ne vous demande que cela. Persuadez à ce jeune homme qu'il faut se donner tout entier à la philosophie et à l'exercice de la vertu, et vous nous obligerez tous, et moi et tous ceux qui sont ici présens; car il se trouve que nous prenons beaucoup d'intérêt à ce jeune homme, et souhaitons avec passion qu'il devienne aussi bon que possible. Il est fils d'Axiochus, petit-fils de l'ancien Alcibiade *, et cousin germain d'Alcibiade d'aujourd'hui; son nom est Clinias. Il est encore jeune, et nous craignons ce qu'on doit toujours craindre pour un jeune homme, que quelqu'un s'emparant avant nous de son esprit ne lui fasse prendre un mauvais pli et ne le corrompe. Vous ne pouviez donc arriver plus à propos; ainsi, si rien ne s'y oppose, éprouvez Clinias et l'entretenez en notre présence. — Quand j'eus parlé à-peu-près de la sorte, Euthydème me dit d'un air fier et assuré : Rien ne s'y oppose, Socrate, pourvu que ce jeune homme veuille répondre. — Il y

* Cet ancien Alcibiade était le grand-père du célèbre Alcibiade, et eut deux fils, Clinias, père d'Alcibiade et de Clinias; et Axiochus, père du Clinias de l'Euthydème.

est, dis-je, accoutumé ; ses amis sont presque toujours sur ses pas, l'interrogent et causent sans cesse avec lui ; ainsi j'espère qu'il aura bien assez d'assurance pour répondre sans difficulté.

Mais comment pourrai-je, Criton, te raconter ce qui suit ? car ce n'est pas peu de chose que de faire un récit fidèle de cette prodigieuse sagesse ; c'est pourquoi, avant de m'engager dans cette narration, il faut qu'à l'exemple des poëtes j'invoque les muses et la déesse Mnémosyne. Euthydème commença ainsi, ce me semble : Clinias, ceux qui apprennent sont-ils savans ou ignorans ? — Le jeune homme, à cette question difficile, rougit, et, tout interdit, jeta les yeux sur moi. Voyant le trouble où il était, je lui dis : Courage, Clinias, dis hardiment ce qu'il t'en semble ; c'est peut-être pour ton bien. Cependant Dionysodore, se penchant un peu vers moi, avec un visage riant, me dit tout bas à l'oreille : Socrate, je te le prédis, quoi qu'il réponde, il est pris. Pendant qu'il me parlait ainsi, Clinias avait déjà répondu ; de sorte que je n'eus pas le loisir d'avertir ce jeune homme de prendre garde à ce qu'il dirait. Il répondit que c'était les savans qui apprenaient. — Y a-t-il des hommes que tu appelles des maîtres, ou non ? lui demanda Euthydème. — Clinias répondit que oui. — Les

maîtres ne le sont-ils pas de ceux qui apprennent? Le joueur de luth, le grammairien étaient tes maîtres; toi et les autres garçons, vous étiez leurs disciples. — Il en tomba d'accord. — Mais quand vous appreniez, vous ne saviez pas encore les choses que vous appreniez? — Non, sans doute. — Vous n'étiez donc pas savans quand vous ignoriez ces choses-là? — Il le faut bien. — Puisque vous n'étiez pas savans, vous étiez donc ignorans? — Il est vrai. — Vous donc qui apprenez les choses que vous ne savez pas, vous les apprenez étant ignorans? — Le jeune homme fit signe que oui. — Ce sont donc les ignorans qui apprennent, Clinias, et non pas les savans, comme tu le pensais.

A ces mots, comme un chœur au signal du chef, tous les amis d'Euthydème et de Dionysodore éclatèrent en de grands ris mêlés d'applaudissemens. Le pauvre garçon n'avait pas encore eu le temps de respirer, que Dionysodore, reprenant le discours, lui demanda : Mais, Clinias, quand votre maître récite* quelque chose, qui sont ceux qui apprennent ce qu'il récite?

* Chez les Grecs, les enfans n'apportaient pas de livres à l'école; le maître récitait ce que les enfans devaient apprendre. Wolf, Prolégomènes sur Homère, p. CIII.

sont-ce les savans ou les ignorans ? -- Les savans. — Ce sont donc les savans qui apprennent, ce ne sont pas les ignorans. Ainsi tu n'as pas bien répondu à Euthydème.

Aussitôt voilà de nouveaux éclats de rire et de nouveaux applaudissemens de la part des amis d'Euthydème et de Dionysodore, qui admiraient leur sagesse. Nous autres, tout étonnés, nous demeurions dans la silence. Euthydème voyant notre surprise, pour nous donner encore une plus grande idée de sa sagesse, attaque de nouveau le jeune homme et lui demande, donnant à la même chose un autre tour, comme un bon danseur qui tourne deux fois sur la même place : Ceux qui apprennent, apprennent-ils ce qu'ils savent, ou ce qu'ils ne savent pas ? Aussitôt Dionysodore me dit encore à l'oreille : Voilà, Socrate, un autre tour pareil au premier. Par Jupiter, lui répondis-je, cette première question m'a paru merveilleuse! — Toutes nos questions sont de même nature, Socrate, on ne s'en peut démêler. — Et voilà, lui dis-je, ce qui vous donne tant d'autorité parmi vos disciples. Cependant Clinias avait répondu à Euthydème que ceux qui apprenaient, apprenaient ce qu'ils ne savaient pas. Euthydème continua de l'interroger de la même manière qu'auparavant. Sais-tu les

lettres? dit-il. — Oui. — Mais les sais-tu toutes? — Toutes. — Quand quelqu'un récite quelque chose, ne récite-t-il pas des lettres? — Assurément. — Il récite donc ce que tu sais, puisque tu sais toutes les lettres? — Il en convint encore. — Et quoi! n'apprends-tu pas ce qu'on te récite, ou bien est-ce celui qui ne sait pas les lettres qui apprend? — Non, c'est moi qui apprends. — Tu apprends donc ce que tu sais, puisque tu sais toutes les lettres? — Il l'avoua. — Tu n'as donc pas bien répondu, ajouta Euthydème.

A peine Euthydème eut-il cessé de parler, que Dionysodore reprenant la balle, la renvoya contre le jeune homme, comme le but où ils visaient. Ah! Clinias, dit-il, Euthydème n'use pas de bonne foi avec toi. Mais, dis-moi, apprendre, n'est-ce pas acquérir la science de la chose qu'on apprend? — Il l'accorda. — Et savoir, est-il autre chose que d'avoir acquis déjà cette science? — Il convint que non. — Ignorer, n'est-ce point n'avoir pas la science? — Il l'avoua. — Qui sont ceux qui acquièrent une chose, ceux qui l'ont, ou bien ceux qui ne l'ont pas? — Ceux qui ne l'ont pas. — Ne m'as-tu pas accordé que les ignorans sont du nombre de ceux qui n'ont pas? — Il fit signe que oui. — Ceux qui apprennent sont donc du nombre de ceux qui acquièrent, et

non pas du nombre de ceux qui ont? — Sans doute. — Ce sont donc, Clinias, les ignorans qui apprennent, et non les savans.

Euthydème se préparait, comme dans la lutte, à porter une troisième atteinte à Clinias; mais voyant le jeune homme accablé de tous ces discours, pour le consoler et l'empêcher de perdre courage, je lui dis: ne t'étonne point, Clinias, de cette manière de discourir, à laquelle tu n'es pas accoutumé. Peut-être ne vois-tu pas le dessein de ces étrangers. Ils font comme les corybantes, quand ils placent sur le trône celui qu'ils veulent initier à leurs mystères; là on commence par des danses et des jeux, comme tu dois le savoir, si jamais tu as été initié. De même ces deux étrangers ne font que danser et badiner autour de toi, pour t'initier après. Imagine-toi donc que ce sont ici les préludes des mystères sophistiques; car premièrement, comme Prodicus l'a ordonné, il faut savoir la propriété des mots, ce que ces étrangers viennent d'enseigner. Tu ignorais qu'apprendre* se dit quand on acquiert une connaissance qu'on n'avait pas auparavant, et aussi quand, après avoir acquis la connaissance d'une chose, on ré-

* Double sens de μανθάνειν.

fléchit, par le moyen de cette connaissance, sur cette même chose, que ce soit un fait ou une idée. Ordinairement on appelle cela plutôt comprendre qu'apprendre, mais quelquefois on lui donne ce dernier nom. Or, tu ne savais pas, comme ces hommes l'ont fait voir, qu'un même nom s'applique à des qualités contraires, à celui qui sait et qui ne sait pas. Il en est de même dans la seconde question qu'ils t'ont faite, si l'on apprend ce que l'on sait ou ce que l'on ne sait pas: ce ne sont là que des jeux en fait de savoir; et c'est pour cela que j'ai prétendu qu'ils jouaient avec toi. Je dis des jeux, parce que quand on saurait un grand nombre de pareilles choses, quand même on les saurait toutes, on n'en connaîtrait pas mieux la véritable nature des choses. A la vérité l'on pourrait surprendre des gens par ces équivoques, comme ceux qui tendent la jambe pour vous faire tomber, ou qui dérobent votre siège quand vous voulez vous asseoir, et rient de toute leur force dès qu'ils vous voient à terre. Que tout ce qu'ils t'ont dit jusqu'ici, Clinias, passe donc pour un jeu. Le sérieux va venir, et je prendrai moi-même l'initiative en les priant de me tenir la promesse qu'ils m'ont faite. Ils m'ont fait espérer qu'ils m'enseigneraient l'art d'exciter les hommes à la vertu; mais

ils ont trouvé à propos, à ce qu'il parait, de commencer avec toi par une plaisanterie. A la bonne heure, Euthydème et Dionysodore, vous avez plaisanté jusqu'ici, mais peut-être cela suffit-il. Venez maintenant au fait, et disposez ce jeune homme à l'amour de la vertu et de la sagesse. Auparavant je vous exposerai ma manière de voir à cet égard, et les choses que je desire entendre. Mais ne vous moquez pas de moi si je vous parais ignorant et ridicule; c'est le desir que j'ai de profiter de votre sagesse qui me donne le courage d'improviser devant vous. Encore une fois, vous et vos disciples, ayez la patience de m'écouter sans rire, et toi, fils d'Axiochus, réponds-moi :

Tous les hommes souhaitent-ils d'être heureux? Mais déjà cette demande n'est-elle pas une de ces questions ridicules dont tout-à-l'heure je craignais l'effet? N'est-il pas bien absurde de faire une pareille demande? car qui ne souhaite de vivre heureux? — Il n'y a personne qui ne le souhaite, me répondit Clinias. — Eh bien, lui dis-je, puisque chacun veut être heureux, comment pourrait-il le devenir? Ne sera-ce pas s'il possède beaucoup de biens? ou cette question n'est-elle pas encore plus ridicule que la première? car cela est évident. — Il en tomba d'ac-

cord. — Mais, entre toutes les choses, qu'appelons-nous des biens ? La réponse n'est-elle pas encore facile, et faut-il un homme de tant de mérite pour la deviner ? Tout le monde conviendra, par exemple, que c'est un bien d'être riche. N'est-ce pas? — Assurément, m'a-t-il dit. — La beauté, la santé, et autres semblables perfections du corps, ne sont-elles pas des biens? — Il en tomba d'accord. — Et la noblesse, la puissance, les honneurs dans sa patrie, il est évident que ce sont des biens? — Il en convint. — Quels sont les biens qui nous restent encore? être tempérant, juste, vaillant; qu'en dis-tu ? Crois-tu, Clinias, que nous devons aussi prendre cela pour des biens, ou non? On pourrait nous le contester; mais toi, dis, qu'en penses-tu ? — Ce sont des biens, me dit-il. — Soit, lui dis-je; et la sagesse, où la placerons-nous? parmi les biens ? ou quel est ton avis? — Parmi les biens. — Vois si nous n'oublions pas quelque bien digne de notre estime. — Il me semble que nous n'en avons point oublié, me dit Clinias. — Me ravisant encore, par Jupiter! m'écriai-je, nous avons failli laisser en arrière le plus grand de tous les biens. — Qui est-il? demanda Clinias. — C'est, lui dis-je, le don de réussir en toutes choses, que tous les hommes, les plus ignorans

même, reconnaissent pour le premier des biens. — Tu dis vrai, repartit Clinias. — Alors revenant tout-à-coup sur moi-même : Il s'en est peu fallu, dis-je, Clinias, que toi et moi nous n'ayons apprêté à rire à ces étrangers. — Comment ? répliqua Clinias. — Parce que nous avons déjà parlé plus haut du talent de réussir, et que nous en parlons encore. — Qu'est-ce que cela fait ? — Il est ridicule de revenir sur ce qui était déjà dit, et de répéter deux fois la même chose. — Que veux-tu dire ? reprit Clinias. — Le sagesse est le talent de réussir, lui dis-je ; un enfant en conviendrait. Le jeune Clinias était tout étonné, tant il est encore simple et novice. Je m'en aperçus, et lui dis : Ne sais-tu pas, Clinias, que les joueurs de flûte réussissent le mieux à bien jouer de la flûte ? — Oui. — Et dans l'écriture et la lecture des lettres, les grammairiens ? — Oui. — Et pour les dangers de la mer, crois-tu qu'il y ait des hommes qui réussissent mieux que les pilotes habiles ? — Non, sans doute. — Si tu allais à la guerre, n'aimerais-tu pas mieux partager les périls et les hasards avec un bon capitaine, qu'avec un mauvais ? — Avec un bon capitaine. — Et si tu étais malade, ne te confierais-tu pas plutôt à un bon médecin qu'à un mauvais ? — Assurément. — C'est-à-dire que tu attendrais un meil-

leur succès d'un bon médecin, que de celui qui ne saurait pas son métier? — Il en convint. — C'est donc toujours la sagesse qui fait que les hommes réussissent; car personne ne sera jamais mal dirigé par la sagesse; avec elle nécessairement on fait bien et on réussit; autrement ce ne serait plus la sagesse. Enfin nous tombâmes d'accord, et je ne sais comment qu'en général la sagesse et le succès vont toujours ensemble. Après que nous fûmes convenus de cela, je lui demandai de nouveau ce qu'il pensait des choses que nous avions accordées d'abord; car nous avons avancé, lui dis-je, que nous serions heureux et contens si nous avions beaucoup de biens. — Il en convint. — Serions-nous heureux par les biens que nous possédons s'ils ne nous servaient à rien, ou s'ils nous servaient à quelque chose? — Il faut qu'ils nous servent à quelque chose. — Mais nous serviraient-ils à quelque chose, si nous nous bornions à les posséder et que nous n'en fissions aucun usage? Par exemple, que nous servirait d'avoir quantité de vivres, sans en manger, et beaucoup à boire sans boire? — A rien du tout, me dit-il. — Et les artisans, s'ils possédaient tout ce qu'il leur faut chacun pour leur métier, et n'en faisaient pas usage, seraient-ils heureux par cette possession? je dis, par cela même

qu'ils possèdent tout ce qu'il faut à un artisan? Supposons, par exemple, qu'un charpentier ait tous les instrumens nécessaires, tout le bois qu'il lui faut; et qu'il ne travaille pas, quel avantage tirera-t-il de cette possession? — Aucun. — Et qu'un homme possède de grandes richesses et tous les biens dont nous avons parlé, sans oser y toucher; la possession seule de tant de biens le rendra-t-elle heureux? — Non, sans doute, Socrate. — Il semble donc que, pour être heureux, ce ne soit pas assez d'être maître de tous ces biens, mais qu'il faut encore en user: autrement la possession ne servira à rien. — Tu dis vrai, Socrate, répondit Clinias. — Et crois-tu, Clinias, que la possession et l'usage des biens suffisent pour rendre heureux? — Je le crois. — Comment! si l'on en fait un bon usage, ou un mauvais? — Si l'on en fait un bon usage, dit Clinias. — Tu as fort bien répondu, lui dis-je, car il serait encore pis de faire un mauvais usage d'une chose, que de n'en pas user. Le premier est un mal, le dernier n'est ni bien ni mal. N'en est-il pas ainsi? — Certainement, dit Clinias. — Y a-t-il autre chose qui apprenne à bien employer le bois que la science du charpentier? — Non, certainement. — Et dans la fabrication des ustensiles, repris-je, c'est encore

la science* qui enseigne la vraie manière de s'y prendre? — Oui. — Dans l'usage des biens, dont nous avons parlé d'abord, des richesses, de la santé et de la beauté, c'est donc aussi la science** qui apprend à bien s'en servir, ou est-ce quelque autre chose? — La science. — Ce n'est donc pas seulement le succès, mais le bon usage, que la science enseigne aux hommes dans tout ce qu'ils possèdent et ce qu'ils font. — Il en convint. — Par Jupiter! peut-on posséder utilement une chose sans lumières et sans sagesse? à quoi sert-il, quand on n'a pas de tête, de posséder et de faire beaucoup de choses; ou d'avoir du bon sens, quand on n'a rien et qu'on ne peut rien faire? fais-y bien attention. En agissant moins, ne ferait-on pas moins de fautes? en faisant moins de fautes, ne s'en trouverait-on pas moins mal? et en se trouvant moins mal, n'en serait-on pas moins malheureux? — Oui, répondit Clinias. — Mais qui agit le moins, le riche ou le pauvre? — Le pauvre. — Le fort ou le faible? — Le faible. — Celui qui a des honneurs ou celui qui n'en a pas? — Celui qui n'en a pas. — Qui agit moins,

* La science relative à cette fabrication.

** La science est ici pour la sagesse; expression employée plus haut, et à laquelle l'auteur va revenir.

l'homme brave et éclairé ou le timide? — Le timide. — Et l'oisif, n'agit-il pas moins que l'actif? — Oui. — Et l'homme lourd moins que l'agile, et celui qui a la vue basse et l'ouïe dure moins que celui qui les a bonnes? — Après que nous fûmes convenus de tout cela, j'ajoutai : En général, Clinias, il paraît que tous les biens que nous avons nommés tels dans le commencement, ne peuvent pas être considérés comme des biens en eux-mêmes; qu'au contraire, s'ils sont au pouvoir de l'ignorance, ils sont pires que les maux contraires, parce qu'ils fournissent plus de moyens d'agir au sot qui les possède; mais ils ne sont préférables que s'ils sont accompagnés de lumières et de sagesse; en eux-mêmes ils ne doivent passer ni pour bons ni pour mauvais. — Il me semble que tu as raison, dit Clinias. — Que conclurons-nous donc de tout ceci? Qu'en général rien n'est bon ni mauvais, excepté deux choses, la sagesse qui est un bien, et l'ignorance un mal. — Clinias l'avoua. — Maintenant, lui dis-je, passons plus avant. Puisque chacun veut être heureux, si pour l'être nous avons vu qu'il faut user des choses et en bien user, et que leur bon emploi et le succès nous viennent de la science, tout homme doit, autant que possible, et de toutes ses forces, chercher à se rendre le

plus sage qu'il pourra; ou ne le doit-il pas? — Oui, me dit-il. — Il faut donc croire qu'il vaut mieux devoir la sagesse que des richesses à son père, à ses tuteurs et à ses amis, quels qu'ils soient, à ceux qui se donnent pour amans, à des étrangers ou à des concitoyens, et employer même pour avoir la sagesse les prières et les supplications; il n'y a même ni honte ni opprobre dans un tel but de descendre à toutes sortes de services et de complaisances, pourvu qu'elles soient honnêtes, envers un amant ou envers tout autre, quand on le fait par un vif desir de la sagesse. N'est-ce pas ton sentiment? — Oui, reprit-il, tu me parais avoir dit la vérité. — Pourvu toutefois, Clinias, que la sagesse se puisse enseigner, et qu'elle ne soit pas un don du hasard et de la fortune; car c'est ce qu'il nous faut encore examiner, et nous n'en sommes pas encore convenus, toi et moi. — Pour moi, Socrate, dit-il, je crois qu'elle peut s'enseigner. — Ravi de cette réponse, je lui dis: Tu as bien fait, ô le meilleur des hommes, de me répondre ainsi, et de m'épargner par là de longues recherches pour savoir si la sagesse se peut apprendre, ou non. Maintenant donc, puisque tu crois qu'elle se peut enseigner et qu'elle seule procure à l'homme le succès et le bonheur,

pourrais-tu n'être pas d'avis qu'il faut la chercher? — et toi-même n'as-tu pas dessein de le faire? — Sans doute, Socrate, me répondit-il, je le ferai autant que je pourrai. —

A ces mots, tout satisfait: Voilà, dis-je, Euthydème et Dionysodore, un modèle d'exhortation à la vertu, tel que je le desire à-peu-près, mais grossier peut-être, pénible et diffus. Que l'un de vous deux nous le reproduise avec art; et si vous n'en voulez pas prendre la peine, au moins suppléez à ce qui manque à mon discours en faveur de ce jeune garçon, et dites-lui s'il faut qu'il apprenne toutes les sciences, ou si une seule peut le rendre homme de bien et heureux, et quelle est cette science. Car, comme je vous l'ai déjà dit, nous souhaitons tous ardemment que ce jeune homme devienne un jour bon et sage.

Après avoir parlé de la sorte, Criton, j'écoutais avec recueillement pour entendre de quelle manière ils entameraient la conversation, et comment ils s'y prendraient pour exciter Clinias à l'étude de la vertu et de la sagesse. Dionysodore, le plus âgé des deux, prit le premier la parole; nous jetâmes tous les yeux sur lui comme pour entendre à l'instant un discours merveilleux. En quoi nous ne fûmes pas trom-

pés; car il est vrai, Criton, qu'il nous dit de choses admirables, qui méritent d'être entendues de toi, tant elles étaient capables d'exciter à la vertu! — Dis-moi, Socrate, et vous tous, qui desirez, dites-vous, que ce jeune homme soit vertueux, n'est-ce qu'un jeu de votre part, ou le souhaitez-vous tout de bon et sérieusement? — Il me vint alors dans l'esprit que ces étrangers pourraient bien avoir cru, quand nous les avions priés d'entretenir Clinias, que nous avions plaisanté, et que pour cela ils n'avaient fait aussi que badiner. Je me hâtai donc de répondre qu'assurément c'était tout de bon. — Prends garde, Socrate, reprit Dionysodore, que tu ne nies bientôt ce que tu affirmes présentement. — Je sais bien ce que je dis, répondis-je, et je suis sûr que je ne le ferai pas. — Que dites-vous donc? vous souhaitez qu'il devienne sage? — Cela même. — Et maintenant Clinias est-il sage ou ne l'est-il pas? — Il dit qu'il ne l'est pas encore, car c'est un garçon sans vanité. — Vous voulez donc, reprit-il, qu'il soit sage, et non pas ignorant? — Oui. — Vous voulez donc qu'il devienne ce qu'il n'est pas, et qu'il ne soit pas ce qu'il est? — A ces mots j'étais déjà tout embarrassé. Dionysodore, profitant de mon trouble, reprit aussitôt: Puisque vous voulez que Clinias

ne soit plus ce qu'il est, vous voudriez qu'il ne fût pas vivant? Vraiment voilà de beaux amis et amans qui souhaitent avant tout la mort de celui qui leur est cher!

Là-dessus Ctésippe, s'enflamma de colère à cause de ses amours, et dit : Étranger de Thurium, s'il n'était pas trop impoli, je te dirais : Retombe sur ta tête le mensonge que tu fais sciemment en supposant de moi et des autres ce qu'on ne peut pas même dire sans crime, que je souhaite la mort de Clinias! — Ctésippe, lui dit Euthydème, crois-tu qu'il soit possible de mentir? — Oui, par Jupiter! répondit-il, à moins que je ne sois fou. — Mais celui qui ment, dit-il la chose dont il est question, ou ne la dit-il pas? — Il la dit. — S'il la dit, il ne dit rien autre chose que ce qu'il dit. — Il le faut bien. — Ce qu'il dit, n'est-ce pas une certaine chose? — Qui en doute? — Celui qui la dit, dit une chose qui est? — Oui. — Mais celui qui dit ce qui est, dit la vérité : donc si Dionysodore a dit ce qui est, il a parlé vrai et ne vous a point menti. — Oui, Euthydème, répondit Ctésippe; mais qui dit cela ne dit pas ce qui est. — Alors Euthydème : Les choses qui ne sont point ne sont point, n'est-ce pas? — D'accord. — Les choses qui ne sont point ne sont nullement? —

Nullement. — Mais se peut-il qu'un homme agisse vis-à-vis ce qui n'est pas, et qu'il fasse ce qui n'est en aucune manière? — Il ne me paraît pas, répondit Ctésippe. — Mais parler devant le peuple, n'est-ce pas agir? — Oui, certes. — Si c'est agir, c'est faire? — Oui. — Parler, c'est donc agir, c'est donc faire? — Il en convint. — Personne ne dit donc ce qui n'est pas, car il en ferait quelque chose, et tu viens de m'avouer qu'il est impossible de faire ce qui n'est pas. Ainsi, de ton propre aveu, personne ne peut mentir, et si Dionysodore a parlé, il a dit des choses vraies et qui sont effectivement. — Par Jupiter! Euthydème, répondit Ctésippe, Dionysodore a dit peut-être ce qui est, mais il ne l'a pas dit comme il est. — Que dis-tu, Ctésippe? repartit Dionysodore; y a-t-il des gens qui disent les choses comme elles sont? — Il y en a, répondit Ctésippe, et ce sont les gens de bien, les hommes véridiques. — Mais, reprit Dionysodore, le bien n'est-il pas bien, et le mal n'est-il pas mal? — Il l'avoua. — Et tu soutiens que les hommes honnêtes disent les choses comme elles sont? — Je le prétends. — Les honnêtes gens disent donc mal le mal, puisqu'ils disent les choses comme elles sont? — Par Jupiter! oui, reprit Ctésippe, et surtout ils parlent mal des

malhonnêtes gens : c'est pourquoi, crois-moi, prends garde que tu ne sois de ce nombre, de peur qu'ils ne disent du mal de toi. Car, sache-le bien, les bons parlent mal des méchans. — Et des grands hommes, en parlent-ils grandement, interrompit Euthydème, et des brusques brusquement? — Oui, reprit Ctésippe, et des ridicules ridiculement; et ils disent que leurs discours sont ridicules. — Oh! oh! repartit Dionysodore, tu dis des injures, Ctésippe, tu dis des injures. — Non, par Jupiter! Dionysodore, je t'estime trop; mais je t'avertis en ami, et je tâche de te persuader de ne jamais me dire en face et si rudement que je souhaite la mort des personnes qui me sont très chères.

Comme je vis qu'ils s'échauffaient trop, je me mis à plaisanter Ctésippe, et lui dis : Il me semble, Ctésippe, que nous devons accepter de ces étrangers ce qu'ils nous disent, et ne pas disputer avec eux sur des mots, pourvu qu'ils veuillent nous faire part de leur science; car s'ils savent refondre les hommes, d'un méchant et d'un ignorant faire un homme de bien et un sage, n'importe qu'ils aient eux-mêmes découvert ou qu'ils aient appris d'un autre cette espèce de destruction merveilleuse par laquelle ils font périr le méchant, et mettent à sa place

un homme de bien; s'ils savent cela, et il n'y a point à en douter, puisqu'ils annonçaient tout-à-l'heure qu'ils ont depuis peu trouvé l'art de changer les méchans en gens de bien, accordons-leur ce qu'ils demandent; qu'ils tuent ce jeune homme, pourvu qu'ils en fassent un homme de bien, et qu'ils nous tuent nous-mêmes à ce prix. Si vous avez peur, vous autres jeunes gens, qu'ils fassent l'expérience sur moi comme * sur un Carien; je suis vieux, je courrai volontiers ce danger, et me voilà prêt à m'abandonner à notre Dionysodore, comme à une autre Médée de Colchos **. Qu'il me tue, s'il le veut, qu'il me fasse bouillir, et tout ce qu'il lui plaira, pourvu qu'il me rende vertueux. Alors, Ctésippe : Je suis prêt aussi, Socrate, à m'abandonner à ces étrangers, et, s'il leur plaît, qu'ils m'écorchent même plus qu'ils ne font à présent, à condition qu'ils tirent de ma peau, non pas une outre, comme de la peau de Marsyas ***, mais la vertu.

* Voyez le Lachès. Les Cariens, les Mysiens formaient les esclaves grecs.

** Elle persuada les filles de Pelias de faire bouillir leur père dans une cuve pour le rajeunir. Voyez dans Palephate l'explication de cette fable, *de incred. hist.*, 44.

*** Tout le monde connaît la fable de Marsyas, qui ayant disputé à Apollon le prix de la flûte, fut écorché, et l'on fit de sa peau une outre.

Dionysodore s'imagine que je suis en colère contre lui : point du tout; je ne fais que repousser ce qu'il m'attribue à tort dans ses discours. Il ne faut pas appeler injure, Dionysodore, ce qui n'est que contradiction : injurier est tout autre chose. — Là-dessus, Dionysodore prit la parole, et dit : Tu parles, Ctésippe, comme si c'était quelque chose que contredire. — Assurément, oui, répondit-il; mais toi, Dionysodore, est-ce que tu ne le crois pas? — Tu ne me prouveras jamais que tu aies entendu deux hommes se contredire l'un l'autre. — Soit; mais voyons si Ctésippe ne te le prouvera pas aujourd'hui en contredisant Dionysodore. — T'engages-tu à me rendre raison de cette prétention en me répondant? — Assurément. — Ne peut-on pas parler de toutes choses? — Oui. — Comme elles sont, ou comme elles ne sont pas? — Comme elles sont. — Car, s'il t'en souvient, Ctésippe, nous avons prouvé tout-à-l'heure que personne ne dit ce qui n'est pas; on n'a pas encore entendu dire un rien. — Eh bien, reprit Ctésippe, nous contredisons-nous moins pour cela, toi et moi? — Nous contredirions-nous si nous savions tous deux ce qu'il faut dire d'une chose? ou plutôt ne dirions-nous pas alors tous deux la même chose? — Ctésippe l'a-

voua. — Mais nous contredisons-nous, quand ni l'un ni l'autre nous ne disons point la chose comme elle est, ou n'est-il pas plus vrai qu'alors ni l'un ni l'autre ne parle de la chose? — Ctésippe l'avoua encore. — Mais quand je dis ce qu'une chose est, et que tu dis une autre chose, nous contredisons-nous alors? ou plutôt ne parlé-je pas, moi, de cette chose, tandis que toi, tu n'en parles pas du tout? Et comment celui qui ne parle pas d'une chose pourrait-il contredire celui qui en parle? — A cela, Ctésippe resta muet. Pour moi, étonné de ce que j'entendais: Comment dis-tu cela, Dionysodore? lui demandai-je; j'ai souvent entendu mettre en avant cette proposition, et je l'admire toujours. L'école de Protagoras* et même de plus anciens philosophes s'en servaient ordinairement. Elle m'a toujours semblé merveilleuse, et tout détruire et se détruire elle-même. J'espère que tu m'en apprendras mieux qu'un autre la vraie raison. On ne peut pas dire des choses fausses: c'est là le sens de la proposition, n'est-ce pas? Il faut nécessairement que celui qui parle dise la vérité, ou qu'il ne dise rien du tout? — Dionysodore l'avoua. — Veut-on dire par là qu'il est impossi-

* Voyez le Théétète, t. II.

ble de dire des choses fausses, et qu'il est seulement possible d'en penser? — Non, pas même d'en penser, me dit-il. — Il n'y a donc point d'opinion fausse? — Non, répondit-il. — C'est-à-dire qu'il n'y a point d'ignorance ni d'ignorans; car si on pouvait se tromper, ce serait ignorance. — Assurément, dit-il. — Mais cela ne se peut. — Non, certainement. — Ne parles-tu de la sorte, Dionysodore, que pour parler et nous étonner, ou crois-tu en effet qu'il n'y ait point d'ignorans au monde? — Mais c'est à toi à me prouver le contraire. — Et cela se peut-il, selon ton opinion, et y a-t-il moyen de réfuter, si personne ne se trompe? — Non, dit Euthydème, c'est impossible. — Aussi ne t'ai je pas demandé, reprit Dionysodore, de réfuter; car comment demander ce qui n'est pas? — O Euthydème! lui dis-je, je ne comprends pas encore à fond toutes ces belles choses; mais je commence cependant à voir jour un peu. Peut-être vais-je te faire une question assez niaise, mais pardonne-la-moi. S'il est impossible de se tromper, ou d'avoir une opinion fausse, ou d'être ignorant, il est aussi impossible de commettre une faute en agissant; car alors celui qui fait quelque chose ne peut se tromper dans ce qu'il fait. N'est-ce pas ainsi que vous l'entendez? — Tout-à-fait, dit-il.

— Voici maintenant cette question un peu niaise que je voulais faire. Si nous ne pouvons nous tromper ni dans nos actions, ni dans nos paroles, ni dans nos pensées, par Jupiter! alors qu'êtes-vous venus enseigner ici? N'avez-vous pas annoncé tout-à-l'heure que vous sauriez enseigner la vertu mieux que personne à tous ceux qui voudraient l'apprendre? — Radotes-tu donc déjà, Socrate, reprit Dionysodore, pour venir répéter ici ce que nous avons dit plus haut? En vérité, y eût-il déjà un an que j'eusse avancé une chose, tu nous la répéterais encore; mais pour ce que nous disons présentement, tu ne saurais qu'en faire. — C'est qu'assurément ce sont des choses très difficiles, lui répondis-je, puisqu'elles sont dites par d'habiles gens. Ce que tu viens de dire en dernier lieu n'est pas moins difficile, et on ne sait qu'en faire; car quand tu me reproches, Dionysodore, que je ne saurais que faire de ce que tu dis, que prétends-tu? N'est-ce pas que je ne peux le réfuter? Réponds-moi; tes paroles, que je ne savais que faire de tes argumens, veulent-elles dire autre chose? — C'est de ce que tu dis là qu'il est difficile de faire quelque chose. Réponds-moi, Socrate. — Avant que tu aies répondu, Dionysodore? — Comment, tu ne veux pas répondre?

— Le premier, cela est-il juste? lui dis-je. — Très juste. — Et par quelle raison? demandai-je. Évidemment, comme tu t'es donné à nous pour un homme merveilleux en l'art de parler, tu sais parfaitement aussi quand il faut répondre et quand il ne le faut pas. Ainsi tu ne me réponds point parce que tu ne trouves pas à propos de répondre maintenant. — C'est badiner, dit-il, et non pas répondre. Fais ce que je te dis, mon ami, et réponds, puisque tu conviens que je suis plus habile que toi. — Il faut donc obéir, c'est une nécessité à ce qu'il paraît ; tu es le maître. Interroge donc. — Veux-tu dire que ce qui veut dire quelque chose est animé*, ou bien crois-tu que les choses inanimées veulent dire quelque chose? — Celles-là seulement qui sont animées. — Eh bien, connais-tu des paroles animées? — Par Jupiter, non! — Pourquoi donc demandais-tu tout-à-l'heure ce que mes paroles voulaient dire? — Il n'y a pas d'autre raison si ce n'est que je me suis trompé par ignorance. Peut-être aussi que je ne me suis pas trompé, et que j'ai eu raison d'attribuer de l'intelligence aux paroles. Que t'en semble, me suis-je trompé, ou non? car si je ne me suis pas trompé, tu as beau

* Plaisanterie fondée sur le double sens de νοεῖν.

être habile, tu ne saurais me réfuter ni que faire de mes paroles ; et si je me suis trompé, tu n'as pas non plus bien parlé, puisque tu as soutenu qu'il était impossible de se tromper. Et il n'y pas un an que tu as dit cela. Mais il me semble, ô Dionysodore et Euthydème, que ce discours en reste toujours au même point, et qu'aujourd'hui comme autrefois en détruisant tout il se détruit lui-même. Votre art même, si admirable de subtilité, n'a pu trouver le moyen d'empêcher cela. — Là-dessus Ctésippe s'écria : Nos amis de Thurium, de Chios, où de quelle autre ville il vous plaira, tout ce que vous dites est merveilleux, et il vous coûte peu de rêver éveillés. Craignant qu'ils n'en vinssent aux injures, je tâchai d'apaiser Ctésippe et lui dis : Je te répète, Ctésippe, ce que j'ai déjà dit à Clinias : tu ne connais pas la merveilleuse science de ces étrangers ; ils n'ont pas voulu nous l'exposer sérieusement, mais imiter Protée *, le sophiste égyptien, et nous tromper par des prestiges. Imitons donc, de notre côté, Ménélas, et ne leur donnons point de relâche, jusqu'à ce qu'ils nous aient montré le côté sérieux de leur science ; car je suis persuadé que nous aurons

* *Odyss.*, liv. IV, v. 417 et suiv.

quelque chose d'admirable à voir quand une fois ils voudront agir sérieusement. Employons donc les prières, les conjurations et les invocations pour qu'ils se découvrent à nous. Mais je veux encore auparavant leur expliquer de quelle manière je les supplie de se montrer à moi ; et pour cela je reprendrai le discours où il a été interrompu et tâcherai d'en exposer le reste de mon mieux. Peut-être parviendrai-je à les toucher, et que, par pitié des efforts que j'ai faits pour arriver au sérieux, ils agiront enfin sérieusement eux-mêmes.

Mais toi, Clinias, rappelle-moi donc où nous en étions demeurés tout-à-l'heure. N'est-ce pas où nous étions enfin tombés d'accord qu'il fallait nous livrer à la philosophie? — Oui, répondit-il. — La philosophie, n'est-ce pas l'acquisition d'une science? — Assurément. — Mais quelle est la science qu'il importe d'acquérir? n'est-ce pas simplement celle qui nous est profitable? — C'est celle-là même. — Or, si nous savions trouver, en parcourant la terre, les lieux où est caché le plus d'or, cette connaissance nous serait-elle profitable? — Peut-être, me dit-il. — Mais nous avions prouvé plus haut, repris-je, qu'il serait inutile que, sans aucun travail et sans creuser la terre, tout se

changeât pour nous en or, et qu'il ne servirait à rien de savoir transformer les pierres en or, si nous ne savions pas aussi en faire usage. T'en souvient-il? — Oui, très bien. — Il paraît donc que de même aucune science ne nous apportera d'utilité, ni l'économie*, ni la médecine, ni toute autre, si tout en sachant faire elle n'apprenait à se servir de ce qu'elle fait. N'est-ce pas? — Il l'avoua. — Celle même qui rendrait immortel sans apprendre à faire usage de l'immortalité, ne nous serait pas fort utile, d'après ce que nous avons établi. — Nous fûmes d'accord là-dessus. — Nous avons donc besoin, mon bel enfant, continuai-je, d'une science qui sache faire et sache user de ce qu'elle a fait. — C'est évident, me dit-il. — Il n'est donc point nécessaire que nous soyons faiseurs de lyre, et que nous apprenions cette science; car ici l'art de faire et l'art d'user sont deux choses distinctes, et l'art de faire une lyre est bien différent de l'art d'en jouer: n'est-il pas vrai? — Il l'affirma. — Nous n'avons pas non plus besoin de l'art de faire des flûtes, car c'est encore la même chose. — Il en convint. — Mais, au nom des dieux, continuai-je, est-ce peut-être

* Χρηματιστική, la science de l'économie, l'art de faire fortune.

l'art de faire des harangues qu'il faut apprendre pour être heureux? — Je ne le crois pas, me répondit Clinias. — Et pourquoi? — Parce que je vois des faiseurs de harangues qui ne savent pas mieux se servir de leurs discours que les faiseurs de lyres de leurs instrumens; et dans ce genre aussi il y a des hommes qui savent employer ce que d'autres ont fait, sans être capables par eux-mêmes de faire une harangue. Il n'est donc pas moins évident que pour les harangues l'art de les faire et l'art de s'en servir sont deux arts différens. — Tu me parais avoir donné une preuve suffisante, repris-je, que l'art de faire des harangues n'est pas celui dont l'acquisition puisse rendre heureux. Je m'imaginais cependant que la science que nous cherchons depuis long-temps serait celle-là; car, pour te dire la vérité, Clinias, toutes les fois que je parle à ces faiseurs de harangues, je les trouve admirables, et leur art me paraît divin et sublime; et cela n'est pas étonnant, puisqu'il fait partie de l'art des enchantemens et ne lui est inférieur que de peu. L'art des enchantemens adoucit la fureur des vipères, des araignées, des scorpions et des autres bêtes, et celles des maladies; l'art des harangues conjure et adoucit les juges, l'assemblée et toute espèce de foule. N'est-

ce pas ton sentiment? — Je n'en ai point d'autre, me répondit-il. — Où nous tournerons-nous donc, et à quel art nous adresser? — Je ne le vois guère. — Attends, je crois l'avoir trouvé. — Quel est-il? reprit Clinias. — L'art militaire, répondis-je, me paraît l'art dont l'acquisition doit nous rendre heureux. — Je ne suis pas de cet avis, moi. — Pourquoi? — Ce n'est qu'une chasse aux hommes. — Eh bien? — Toute chasse, me répondit-il, ne fait que découvrir et poursuivre la proie : quand elle est prise, on n'est pas encore en état de s'en servir; les chasseurs et les pêcheurs la mettent entre les mains des cuisiniers. Les géomètres, les astronomes, les arithméticiens sont aussi des chasseurs, car ils ne font pas les figures et les nombres, mais ils cherchent ce qui existe déjà; et ne sachant pas se servir de leurs découvertes, les plus sages d'entre eux les donnent aux dialecticiens, afin qu'ils les mettent en usage. — Quoi! Clinias, lui répondis-je, ô le plus beau et le plus sage des enfans, en est-il ainsi? — Certainement, dit-il, et de même les généraux après qu'ils se sont rendus maîtres d'une place ou d'une armée, les abandonnent aux politiques, parce qu'ils ne savent pas comment user de ce qu'ils ont pris; justement comme les chasseurs de cailles abandon-

nent leur proie à ceux qui les nourrissent. Si donc, pour nous rendre heureux, il nous faut un art qui sache user de ce qu'il a fait, ou pris à la chasse, cherchons-en un autre que l'art militaire.

CRITON.

Que dis-tu, Socrate! serait-il possible que ce jeune garçon eût ainsi parlé?

SOCRATE.

Tu en doutes?

CRITON.

Oui, par Jupiter! car s'il a parlé de la sorte, il n'aura plus besoin ni d'Euthydème, ni de tel autre homme que ce soit pour maître.

SOCRATE.

Par Jupiter! est-ce Ctésippe qui a parlé de la sorte, et l'aurais-je oublié?

CRITON.

Eh quoi! Ctésippe?

SOCRATE.

Au moins, suis-je certain que ce ne fut ni Euthydème ni Dionysodore. Ou n'y avait-il pas là quelque esprit supérieur, mon cher Criton, qui prononçât ces paroles? pour les avoir entendues, j'en suis certain.

CRITON.

Oui, par Jupiter! Socrate, il me paraît que

ce devait être un esprit supérieur. Mais après; avez-vous cherché encore une autre science et trouvé enfin celle que vous cherchiez?

SOCRATE.

Comment, trouvé, mon ami? Nous ne prétions pas moins à rire que les enfans qui courent après les alouettes. Quand nous pensions en tenir une, elle nous échappait. Je ne te répéterai pas toutes celles que nous avons examinées; mais, arrivés à l'art de régner, et considérant s'il était capable de rendre les hommes heureux, nous nous vîmes tombés dans un labyrinthe où, croyant être à la fin, nous étions obligés de retourner sur nos pas, et nous nous retrouvions, comme au commencement de nos recherches, aussi dépourvus que nous l'étions d'abord.

CRITON.

Comment cela, Socrate?

SOCRATE.

Je vais te le dire. La politique et la science de régner nous parurent la même chose.

CRITON.

Eh bien?

SOCRATE.

Voyant que l'art militaire et tous les autres se mettent au service de la politique, comme de

la seule science qui sache faire usage des choses, il nous parut évident que c'était celle que nous cherchions, qu'elle était la cause de la prospérité publique; et qu'en un mot, selon le vers d'Eschyle *, elle était seule assise au gouvernail de l'état, dirigeant tout et commandant à tout pour l'utilité commune.

CRITON.

Et n'était-ce pas bien pensé, Socrate?

SOCRATE.

Tu en jugeras toi-même, Criton, si tu as la patience d'entendre ce qui suit. Nous examinâmes à son tour l'affaire de cette manière. Cette science de régner, à qui tout est soumis, fait-elle quelque chose, ou ne fait-elle rien? Nous avouâmes tous qu'elle faisait quelque chose. Et toi, Criton, ne dirais-tu pas de même?

CRITON.

Oui.

SOCRATE.

Que fait-elle donc, à ton sens? Si je te disais: Que produit la médecine dans son domaine? ne me répondrais-tu pas, La santé?

CRITON.

Oui.

* Voyez le second vers des *Sept devant Thèbes*.

SOCRATE.

Et ton art, l'agriculture, dans son domaine, quel ouvrage fait-elle? Ne me répondrais-tu pas qu'elle tire de la terre notre nourriture?

CRITON.

Oui.

SOCRATE.

Et la science de régner, dans son domaine aussi, que produit-elle? peut-être es-tu un peu embarrassé?

CRITON.

J'en conviens, Socrate.

SOCRATE.

Et nous aussi, Criton. Mais tu sais du moins que si c'est la science que nous cherchons, elle doit être utile.

CRITON.

Sans doute.

SOCRATE.

C'est-à-dire qu'il faut qu'elle nous apporte du bien.

CRITON.

Cela est nécessaire, Socrate.

SOCRATE.

Or, nous étions tombés d'accord, Clinias et moi, que le bien n'était autre chose qu'une science.

CRITON.

C'est ce que tu m'as dit.

SOCRATE.

Et nous avions trouvé que toutes ces choses qu'on pourrait regarder comme l'ouvrage de la politique, telles que la richesse, la liberté, la paix des citoyens, n'étaient ni bonnes ni mauvaises; mais que la politique devait nous instruire et nous rendre sages, pour être cette science que nous cherchons et qui doit nous être utile et nous rendre heureux.

CRITON.

En effet: du moins tu m'as raconté tout-à-l'heure que vous en étiez convenus.

SOCRATE.

Mais la science de régner rend-elle les hommes sages et bons?

CRITON.

Qui l'empêcherait, Socrate?

SOCRATE.

Mais les rend-elle tous bons et en toutes choses? leur apprend-elle toute science, celle du corroyeur, du charpentier, et les autres?

CRITON.

Je ne crois pas, Socrate.

SOCRATE.

Mais quelle science nous apporte-t-elle enfin,

et à quoi nous profite-t-elle? Il ne faut pas qu'elle ne sache faire que des choses qui ne sont ni bonnes ni mauvaises; elle ne doit nous apprendre d'autre science qu'elle-même; disons donc quelle elle est, et à quoi elle est bonne. Dirons-nous, Criton, que c'est une science avec laquelle nous pouvons rendre les autres bons?

CRITON.

Je le veux bien.

SOCRATE.

Mais à quoi seront-ils bons, et à quoi utiles? Dirons-nous encore qu'ils en formeront d'autres semblables à eux, et ceux-là d'autres encore? Mais nous ne verrons jamais en quoi ils sont bons, puisque nous ne comptons pas tout ce qu'on regarde comme l'ouvrage de la politique. Il nous arrive donc, comme on dit, de rabâcher toujours la même chose, et, comme je disais tout-à-l'heure, nous sommes encore aussi éloignés, et même plus que jamais, de trouver cette science qui rend les hommes heureux.

CRITON.

Par Jupiter! Socrate, vous étiez là dans un grand embarras.

SOCRATE.

Aussi, Criton, nous voyant tombés dans cet embarras, j'invoquai les étrangers comme les

dioscures[1], et les priai de toute la force de ma voix de venir à notre secours, de dissiper cette tempête, de prendre enfin la chose au sérieux, et de nous enseigner sérieusement cette science dont nous avons besoin pour passer heureusement le reste de notre vie.

CRITON.

Eh bien, Euthydème daigna-t-il vous montrer quelque chose?

SOCRATE.

Comment, s'il nous l'a montré! vraiment oui, et il commença son discours d'un ton superbe: Veux-tu, Socrate, me dit-il, que je t'enseigne cette science dont la recherche vous donne tant d'embarras, ou que je te montre que tu la possèdes déjà? — O bienheureux Euthydème! lui dis-je, cela dépend-il de toi? — Absolument, répondit-il. — Par Jupiter! fais-moi donc voir que je la possède; car cela me sera bien plus commode que de l'apprendre à l'âge où je suis. — Réponds-moi donc, me dit-il: Y a-t-il quelque chose que tu saches? — Oui, et beaucoup de choses, mais de peu de conséquence. — Cela suffit. Crois-tu qu'entre les choses qui sont, il y en ait quelqu'une qui ne soit pas ce qu'elle est? —

[1] Castor et Pollux, fils de Jupiter, dieux des navigateurs.

Par Jupiter! cela ne se peut. — Ne dis-tu pas, continua-t-il, que tu sais quelque chose? — Oui. — N'es-tu pas savant si tu sais? — Je suis savant de ce que je sais. — Cela n'importe, me dit-il. Si tu es savant, ne faut-il pas que tu saches tout? — Non, par Jupiter! lui dis-je, puisque j'ignore bien d'autres choses. — Mais si tu ignores quelque chose, tu es donc ignorant? — De ce que j'ignore, mon cher. — Tu n'en es pas moins ignorant, dit-il; et tout-à-l'heure tu assurais que tu étais savant; ainsi tu es ce que tu es, et en même temps tu ne l'es pas. — Soit, Euthydème, lui répondis-je; car, comme on dit, tu parles d'or; mais comment possédé-je cette science que nous cherchons? N'est-ce pas à cause qu'il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas? de sorte que si je sais une chose, il faut que je sache tout, parce que je ne saurais être savant et ignorant à-la-fois, et que si je sais tout, il faut que je possède aussi cette science? N'est-ce pas ainsi que vous raisonnez, et est-ce là le fin de votre art? — Tu te réfutes toi-même, Socrate, répondit-il. — Mais, Euthydème, repris-je, la même chose ne t'est-elle pas arrivée? Pour moi, je n'aurais jamais envie de me plaindre d'une aventure qui me sera commune avec toi et ce cher Dionysodore. Dis-moi donc, n'y a-t-il

pas des choses que vous savez, et d'autres que vous ne savez pas? — Point de tout, me répondit Dionysodore. — Comment! repartis-je, vous ne savez donc rien? — Si fait. — Vous savez donc tout, puisque vous savez quelque chose? — Oui, tout, répondit-il, et toi aussi, tu sais tout, si tu sais, ne serait-ce qu'une seule chose. — O Jupiter! quelle merveille m'écriai-je, et quel bien précieux nous est révélé! Mais les autres hommes savent-ils aussi tout, ou ne savent-ils rien? — Il est impossible, répondit-il, qu'ils sachent une chose et qu'ils en ignorent une autre, qu'ils soient savans et ignorans tout à la fois. — Mais que dirons-nous donc? demandai-je. — Nous dirons, répondit-il, que tous les hommes savent tout, dès qu'ils savent une seule chose. — Grands dieux! Dionysodore, je vois bien que vous parlez enfin sérieusement, et que mes prières ont été entendues. Vraiment se peut-il que vous sachiez tout? par exemple, l'art du charpentier et du tanneur? — Oui, me dit-il. — Seriez-vous aussi cordonniers? — Par Jupiter! oui, et savetiers aussi. — Vous n'ignorez donc pas non plus le nombre des astres et des grains de sable? — Non, me dit-il; crois-tu que nous ne le soutenions pas?

Ctésippe prenant là-dessus la parole : O Dio-

nysodore, dit-il, fais-moi voir par quelque expérience que vous dites la vérité. — Quelle expérience demandes-tu? répliqua-t-il. — Sais-tu combien Euthydème a de dents, et Euthydème, combien tu en as? — Ne te suffit-il pas, répondit-il, d'avoir entendu que nous savons tout? — Point de tout; mais répondez cette seule fois pour nous prouver que vous dites la vérité; et si vous dites précisément l'un et l'autre combien vous avez de dents, et que le nombre soit juste, car nous les compterons, nous vous croirons pour tout le reste. — Eux, soupçonnant que Ctésippe se moquait, ne lui répondaient, à tout ce qu'il leur demandait, que généralement, disant qu'ils savaient tout. Pour Ctésippe, il se donnait beau jeu, et il n'y avait rien qu'il ne demandât, même les choses les plus ridicules. A quoi ils persistaient à répondre intrépidement qu'ils savaient tout, comme les sangliers qui s'enferrent eux-mêmes dans l'épieu; de sorte que mon incrédulité me poussa enfin à demander moi-même à Euthydème si Dionysodore savait aussi danser. — Euthydème m'assura que oui. — Mais sauterait-il sur des épées nues, la tête en bas? saurait-il faire la roue à son âge? pousse-t-il l'habileté jusque-là? — Il n'y a rien qu'il ignore, répondit-il. — Mais n'est-ce que depuis

peu que vous savez tout, ou si vous le savez de tout temps ? — De tout temps, répondit-il. — Quoi! dès votre plus tendre enfance, et aussitôt que vous êtes nés, vous saviez tout? — Tout, répondirent-ils l'un et l'autre.

Cela nous parut tout-à-fait incroyable. Alors Euthydème, s'adressant à moi: Tu ne nous crois pas, dit-il, Socrate? — Je ne crois qu'une chose, c'est que vous êtes fort habiles. — Si tu veux me répondre, dit-il, je te ferai avouer à toi-même ces admirables choses. — Oh! répondis-je, je serai bien aise d'en être convaincu ; car jusqu'ici j'ignorais ma science, et si tu me fais voir que je sais tout et que je l'ai toujours su, quel bonheur plus grand pourrait m'arriver dans cette vie ? — Réponds-moi donc. — Interroge ; je répondrai. — Eh bien, Socrate, es-tu savant en quelque chose, ou en rien du tout ? — En quelque chose. — Et est-ce par ce qui fait que tu es savant, que tu sais, ou par quelque autre chose? — Par ce qui fait que je suis savant, car tu veux parler de mon âme, n'est-ce pas? — N'as-tu pas honte, Socrate, d'interroger quand on t'interroge ? — Soit, répliquai-je ; mais que veux-tu que je fasse? Je ferai tout ce que tu voudras ; quoique je ne sache pas ce que tu me demandes, tu exiges que je réponde et que je

n'interroge jamais. — Mais tu entends quelque chose à ce que je demande? — Oui. — Réponds donc à ce que tu entends. — Mais, lui dis-je, si en m'interrogeant tu as une chose dans l'esprit, et que j'en entende une autre, et que je réponde à ce que j'entends, seras-tu satisfait de réponses étrangères à la question? — Cela me suffira, dit-il; mais non pas à toi, à ce qu'il paraît. — Je ne répondrai donc point, par Jupiter, m'écriai-je, que je ne sache ce que l'on me demande. — Tu ne réponds pas à ce que tu entends, car tu ne dis que des sottises, et tu fais le niais mal-à-propos. — Je vis alors qu'il était irrité contre moi pour avoir démêlé les mots dans lesquels il voulait m'envelopper. Il me souvint aussitôt de Connos, qui se fâche toujours quand je ne lui obéis pas, et finit par me laisser là comme un homme indocile. Étant donc résolu de fréquenter ces étrangers, je crus que je devais leur obéir, de peur qu'ils ne me repoussassent comme un entêté, et je dis à Euthydème: Eh bien, si tu le trouves bon de la sorte, faisons ce qu'il te plaira; tu connais mieux que moi les lois de la dispute, car tu y es maître, et moi j'y suis entièrement neuf. Reprends donc tes interrogations dès le commencement. — Réponds-moi, dit-il, ce que tu sais, le sais-tu par le moyen de quel-

que chose ou de rien? — Oui, répondis-je, par le moyen de mon âme. — Encore! dit-il, il répond plus qu'on ne lui demande; je ne demande pas par quoi tu sais, mais si tu sais par quelque chose. — C'est encore mon ignorance, repris-je, qui m'a fait répondre plus qu'il ne fallait; mais pardonne, dès à présent je vais répondre tout simplement. Ce que je sais, je le sais toujours par le moyen de quelque chose. — Est-ce toujours par le même moyen, continua-t-il, ou tantôt par l'un tantôt par l'autre? — Toujours, lui répondis-je par le même moyen, quand je sais. — Ne cesseras-tu jamais d'ajouter? s'écria-t-il. — Mais, lui dis-je, c'est de peur que ce *toujours* ne nous trompe. — Non pas nous, dit-il, mais toi peut-être. Réponds: est-ce toujours par le même moyen que tu sais? — Toujours, répondis-je, puisqu'il faut ôter ce *quand*. — C'est donc toujours par ce moyen que tu sais. Et comme tu sais toujours, sais-tu une chose par ce moyen par lequel tu sais, et une autre par un autre; ou bien sais-tu toutes les choses par ce moyen? — C'est par ce moyen que je sais toutes les choses que je sais, répondis-je. — Le voilà encore retombé dans la même faute! — Eh bien, je retire ce: *ce que je sais*. — Il ne s'agit pas de rien retirer, ce n'est pas ce que je demande. Mais ré-

ponds-moi : pourrais-tu savoir toutes les choses, si tu ne savais pas tout ? — Impossible, répondis-je. — Alors il me dit : Ajoute maintenant ce qu'il te plaira, tu m'as avoué que tu savais tout. — En effet, lui dis-je, s'il ne faut tenir aucun compte de ce *que je sais*, il paraît que je sais tout. — Or, tu as aussi avoué que tu sais toujours par le moyen par lequel tu sais, soit quand tu sais, soit de quelque autre manière que tu le voudras prendre ; tu as donc avoué que tu sais toujours et que tu sais tout. Il est donc évident que tu savais, étant enfant, quand tu es né, et quand tu fus engendré ; même avant que de naître et avant la naissance du monde, tu as su toutes choses, puisque tu sais toujours ; et, par Jupiter, tu sauras toujours et toutes choses, si je le veux. — Incomparable Euthydème, lui dis-je, veuille-le, je t'en prie, si toutefois tu dis la vérité. Mais je crains que tu n'en aies pas la force, à moins que ton frère Dionysodore n'y consente, aussi bien que toi ; mais s'il le faisait, cela pourrait être. Dites-moi, cependant (car d'ailleurs je ne saurais vous contester que je ne sache tout, à vous qui êtes d'une sagesse plus qu'humaine ; il faut le croire puisque c'est vous qui le dites), dis-moi, Euthydème, comment je peux prétendre que je sais que les gens de bien

sont injustes; sais-je cela, on ne le sais-je pas? — Tu le sais. — Quoi? — Que les gens de bien ne sont pas injustes. — Assurément, lui dis-je, et depuis long-temps; mais ce n'est pas là ce que je demande, mais où j'ai appris que les gens de bien sont injustes. — Nulle part, dit Dionysodore. — Je ne le sais donc pas? repartis-je. — Là-dessus Euthydème: Tu nous gâtes l'affaire, dit-il à Dionysodore; maintenant il paraîtra ne pas savoir, et par là savant et ignorant à-la-fois. Dionysodore rougit. — Et moi: Mais Euthydème, lui dis-je, qu'en dis-tu, toi? Ton frère qui sait tout, te paraît-il avoir mal répondu? Ici Dionysodore prenant vite la parole: Moi, dit-il, le frère d'Euthydème? — Laissons cela, mon ami, lui dis-je, jusqu'à ce qu'Euthydème m'ait fait voir que je sais que les gens de bien sont injustes, et ne m'envie pas cette belle vérité. — Tu fuis, Socrate, et ne veux pas répondre, dit alors Dionysodore. — N'ai-je pas raison de fuir? m'écriai-je; je suis plus faible que chacun de vous, comment ne m'enfuirais-je pas devant tous les deux? Je ne suis pas si fort qu'Hercule, qui n'eût pas été lui-même en état de combattre à-la-fois l'hydre, ce sophiste qui présentait toujours plusieurs têtes nouvelles à chacune qu'on lui coupait; et Cancer, cet autre sophiste, venu de la mer, et débarqué,

je crois, tout récemment, qui attaquant Hercule par la gauche, et le poussant vivement, le força d'appeler à son secours son neveu Iolas; et celui-ci lui arriva bien à propos. Mais si Patrocle, mon Iolas, arrivait, les choses n'en iraient que plus mal*. — Réponds-moi, dit Dionysodore, puisque c'est toi qui mets le discours là-dessus: Iolas était-il plutôt neveu d'Hercule que le tien? — Je vois bien, Dionysodore, que le meilleur parti est de te répondre, autrement tu ne mettrais jamais fin à tes interrogations, quoique je sache bien que c'est par jalousie que tu veux m'empêcher d'apprendre d'Euthydème le secret qu'il allait me dire. — Réponds donc, me dit-il. — Oui, je réponds qu'Iolas était neveu d'Hercule, et qu'il n'est pas du tout le mien, à ce qu'il me semble, car mon frère Patrocle n'était pas son père. C'était, il est vrai, un nom à-peu-près semblable, Iphiclès**, frère d'Hercule. — Patrocle est

* Sur le combat d'Hercule et d'Iolas, contre l'hydre et le Cancer. *Voyez* Palephate, *De Incred.*; et Apollodore, II, 5. 2. — Patrocle est un frère peu connu de Socrate. Il n'en est pas question ailleurs dans l'antiquité, à moins qu'avec Hemsterhuis on ne veuille le voir dans le sculpteur cité dans le *Songe de Lucien*, t. I, p. 195.

** En grec *Patroclès* et *Iphiclès*. Cette allusion à la ressemblance de désinence est intraduisible en français.

donc ton frère ? — Oui, frère de mère, et non de père. — Il est donc ton frère, et il ne l'est pas? — Il est vrai, il n'est pas mon frère de père, car son père s'appelait Chérédème, et le mien Sophronisque. — Mais Chérédème était père, et Sophronisque aussi? — Sans doute, Chérédème était père de Patrocle, et Sophronisque était le mien. — Chérédème était donc autre que père? — Oui, répondis-je, autre que mon père. — Était-il père, étant autre que père, ou es-tu la même chose qu'une pierre? — Je crains bien que je ne paraisse tel entre tes mains; il me semble pourtant que je ne le suis pas. — Tu es donc autre chose qu'une pierre? — Oui, autre chose. — Si tu es autre chose qu'une pierre tu n'es donc pas une pierre? et si tu es autre chose que de l'or, tu n'es pas de l'or? — Assurément. — De même Chérédème ne sera pas père, puisqu'il était autre chose que père. — Il paraît, lui dis-je, qu'il n'est pas père. — Et si Chérédème est père, ajouta Euthydème, Sophronisque à son tour étant autre chose que père, n'est pas père; de sorte que tu n'as pas de père, Socrate. — Ctésippe intervint et dit : Mais la même chose n'arrive-t-elle pas à votre père? n'est-il pas autre que mon père? — Il s'en faut bien, répondit Euthydème. — Était-il le même?

— Le même. — Je n'y pourrais consentir. Mais dis-moi, Euthydème, est-il seulement mon père, ou l'est-il aussi des autres hommes? — Aussi des autres, répondit-il. Voudrais-tu qu'un même homme fût père et ne le fût pas? — Je l'aurais cru, dit Ctésippe. — Que l'or ne fût pas de l'or, qu'un homme ne fût pas un homme? — Prends garde, Euthydème; tu ne mêles pas, comme on dit, le lin avec le lin*; certes, tu m'apprends là une chose admirable, que ton père est père de tous les hommes. — Il l'est toutefois. — Mais, dit Ctésippe, n'est-il père que des hommes, ou l'est-il aussi des chevaux et de tous les autres animaux? — Il l'est aussi de tous les autres animaux. — Et ta mère, est-elle aussi la mère de tous les autres animaux? — Elle l'est aussi. — Ta mère est donc la mère de tous les cancres marins? — Et la tienne aussi. — Tu es donc le frère des goujons, des petits chiens et des petits cochons? — Et toi aussi. — De plus, tu as pour père un chien? — Et toi aussi. — Là-dessus Dionysodore: Si tu veux me répondre, Ctésippe, je te le ferai avouer aussitôt. Dis-moi, as-tu un chien? — Oui, répondit Ctésippe, et fort méchant. — A-t-il des petits? —

* Proverbe: dire des choses qui ne vont pas ensemble, des choses absurdes.

Oui, et qui sont aussi méchans que lui. — N'est-ce pas le chien qui est leur père? — Oui, je l'ai vu de mes propres yeux, lorsqu'il couvrit la chienne. — Ce chien n'est-il pas à toi? — Oui. — Le chien est père, et à toi, il est donc ton père : ainsi te voilà frère de ses petits. — Dionysodore se hâtant de poursuivre, de peur d'être devancé par Ctésippe, lui dit : Réponds-moi encore deux mots : bats-tu ce chien? — Ctésippe lui repartit en riant : Oui, par les dieux, je le bats, et voudrais bien te pouvoir battre aussi. — Tu bats donc ton père? — Ces coups de bâton, dit Ctésippe, conviendraient bien mieux à votre père, pour avoir mis au monde des enfans si sages. Mais, Euthydème, votre père, qui est aussi celui des petits chiens, a sans doute tiré de grands biens de votre merveilleuse sagesse. — Il n'a pas besoin de beaucoup de biens, Ctésippe, ni toi non plus. — Et toi de même, Euthydème? — Comme tous les autres hommes. Dis-moi, Ctésippe, ne crois-tu pas que ce soit un bien à un malade que de prendre une potion quand il en a besoin, ou non? ou à un homme qui va au combat, de porter des armes? — Je l'accorde, et pourtant je m'attends que tu en vas tirer de belles conséquences! — Tu vas en juger; mais cependant réponds-moi. Puisque tu avoues qu'il

est bon à un malade de prendre une potion quand il en a besoin, il doit en boire autant que possible, et s'en trouverait à merveille si on lui broyait toute une charretée d'ellébore pour la lui faire prendre. — Sans nul doute, Euthydème, pourvu que le malade fût aussi grand que la statue de Delphes. — Et s'il est bon, continua Euthydème, de s'armer dans la guerre, ne faut-il pas avoir le plus possible de javelots et de boucliers, puisque c'est un bien? — J'en suis persuadé, dit Ctésippe; mais toi, Euthydème, tu ne le crois pas, et tu ne prends qu'un seul bouclier et un seul javelot? — Oui, dit-il. — Armerais-tu ainsi Géryon et Briarée? Vraiment, Euthydème, je t'avais cru plus d'expérience ainsi qu'à ton compagnon, puisque vous êtes maîtres d'armes.

Euthydème se tut, mais Dionysodore interrogea Ctésippe sur ce qu'il avait répondu à la question antérieure. Te semble-t-il que ce soit un bien que d'avoir de l'or? — Sans doute, répondit Ctésippe, et beaucoup. — Et n'es-tu pas persuadé qu'il faut avoir toujours et partout les bonnes choses? — Oui, et très fort. — Or tu avoues que l'or est un bien? — Oui, je l'ai avoué. — Il faut donc l'avoir toujours et partout, et surtout avec soi? Ainsi celui-là serait le plus heureux qui aurait trois talens d'or dans

le ventre, un talent dans la tête, et un statère d'or dans chaque œil. — On dit en effet, Euthydème, reprit Ctésippe, que parmi les Scythes, ceux-là sont estimés les plus riches et même les plus gens de bien qui ont le plus d'or dans leurs crânes* pour parler comme toi, qui disais tout-à-l'heure que le chien était mon père ; ce qu'il y a de plus merveilleux, c'est qu'ils boivent dans leurs crânes dorés, qu'ils voient dedans, et tiennent leurs fronts dans leurs mains. — Euthydème reprenant la parole : Un Scythe ou un autre homme, Ctésippe, voit-il ce qu'il peut voir, ou ce qu'il ne peut pas voir ? — Il voit ce qu'il peut voir. — Et toi aussi, Ctésippe ? — Et moi de même. — Ne vois-tu pas nos habits ? — Oui. — Ils sont donc en vue, et ils ont de la vue** ? — A merveille ! dit Ctésippe. — Et quoi ? demanda Euthydème. — Rien. Tu

(*) Euthydème avait dit : Le chien, père de ton chien, est à toi, c'est un père à toi, donc il est ton père. De même ici Ctésippe, pour se moquer d'Euthydème, dit que les Scythes mettent de l'or dans les têtes de leurs amis ou parens ou même ennemis qu'ils possèdent, qui sont à eux, c'est-à-dire dans leurs têtes. — Sur cette coutume des Scythes, *voyez* Hérodote, liv. IV.

(**) Le texte : δυνατὰ ὁρᾶν. Ils peuvent voir et on peut les voir.

es pourtant, je pense, assez bon pour croire qu'ils ne voient pas? Mais en vérité, Euthydème, on dirait que tu rèves tout éveillé, et s'il est possible de parler sans rien dire, tu en es bien capable. Là-dessus Dionysodore demanda à Ctésippe : Il est donc impossible de parler quand on ne dit rien? — Impossible. — Et de se taire quand on parle? — Moins possible encore. — Quand tu dis une pierre, du fer, du bois, ne dis-tu pas ce qui se tait? — Je ne dis pas cela du fer, répondit Ctésippe; quand, en passant dans une forge, je dis du fer, si on le heurte, je dis une chose qui retentit et qui crie. Ainsi cette fois, pour être trop sage, tu n'as pas vu que tu ne disais rien; mais prouvez moi maintenant le reste, que l'on peut se taire et parler à-la-fois.

Ctésippe me parut alors rassembler toutes ses forces pour plaire à son jeune ami.

Euthydème commença : Quand tu te tais, ne tais-tu pas toutes choses? — Oui. — Tu tais donc aussi les choses qui parlent, car les choses qui parlent sont du nombre de toutes les choses? — Mais, repartit Ctésippe, toutes les choses se taisent-elles? — Non certainement, dit Euthydème. — Elles parlent donc toutes, mon cher ami? — Celles qui parlent. — Ce n'est pas ce que

je demande, dit Ctésippe; mais si toutes les choses se taisent ou si elles parlent? — Ni l'un, ni l'autre, et tous les deux ensemble, repartit Dionysodore, se mêlant de la dispute. Et je suis sûr que tu ne sauras qu'opposer à cette réponse. — Ctésippe, selon sa coutume, fit un grand éclat de rire. O Euthydème, s'écria-t-il, ton frère prête le flanc à une double réfutation, il est perdu et battu de tous côtés. — Clinias, prenant plaisir à ce discours, sourit à Ctésippe, qui, se redressant, en parut dix fois plus grand. Pour moi, je crois que l'adroit Ctésippe avait appris leur secret à force de les entendre eux-mêmes, puisqu'ils n'ont pas sur terre leurs pareils en ce genre. Là-dessus je m'adressai à Clinias et lui dis : Pourquoi ris-tu en des choses si sérieuses et si belles? Aussitôt Dionysodore : As-tu vu, Socrate, me dit-il, quelque belle chose? — Oui, lui répondis-je, et plusieurs. — Étaient-elles autres que le beau, ajouta-t-il, ou si ce n'était que la même chose? — J'étais tout embarrassé à cette question, et je me crus justement puni pour m'être avisé de dire un mot. Je répondis cependant : Elles sont autres que le beau même, mais avec chacune d'elles se trouve une certaine beauté. — Tu serais donc bœuf, si un bœuf se trouvait avec toi, et es-tu Dionysodore, parce que je me

trouve avec toi? — De grâce, pas de pareille impiété, lui dis-je. — Mais comment, dit-il, ce qui est autre se trouvant avec un autre, ce qui est autre serait-il autre? — En doutes-tu? lui dis-je, me hasardant à imiter la sagesse de ces étrangers que je désirais tant acquérir. — Pourquoi moi, et le reste des hommes, me répondit Dionysodore, ne douterions-nous pas d'une chose qui n'est point? — Que dis-tu, Dionysodore? le beau n'est-il pas beau, et le laid n'est-il pas laid? — Oui, si je le veux. — Mais ne le veux-tu pas? — Oui, je le veux. — Ainsi le même n'est-il pas le même, et ce qui est autre n'est-il pas autre? car assurément ce qui est autre n'est pas le même. Pour moi je n'eusse pas soupçonné un enfant de douter que ce qui est autre ne soit autre. Mais, Dionysodore, je vois bien que tu as passé là-dessus à dessein, puisque dans le reste vous n'avez manqué à rien de ce qu'il faut à un bon discours, comme de bons ouvriers font tout ce qui convient à leur métier. — Sais-tu, me dit-il, ce qu'il convient de faire à chaque artisan? d'abord à qui convient-il de forger? — Je le sais, au forgeron. — A qui de pétrir la terre? — Au potier. — A qui convient-il d'égorger, d'écorcher, de faire bouillir et rôtir la chair après l'avoir coupée en morceaux? — Au cuisinier. —

Et celui qui fait ce qui convient fait bien? — Fort bien. — Tuer, écorcher, as-tu dit, convient au cuisinier? Ne l'as-tu pas accordé? — Hélas! oui, mais pardonne-moi. — Il est donc évident que celui qui égorgera, qui écorchera le cuisinier pour le faire bouillir et rôtir ensuite, fait ce qui convient; de même celui qui frappera sur le forgeron et qui pétrira le potier. — O Neptune! m'écriai-je, maintenant tu es arrivé au comble de la sagesse. Ne pourrai-je jamais y arriver et l'acquérir pour moi-même? — Mais quand tu l'aurais acquise, Socrate, la connaîtrais-tu? — Si tu le trouves bon, je pense que oui. — Tu crois donc, continua-t-il, connaître ce qui est à toi? — Assurément, pourvu que tu ne dises pas autre chose; car tout dépend de vous deux, à commencer par toi et à finir par Euthydème. — Crois-tu que les choses dont tu es le maître, dont tu peux user comme il te plaît, soient à toi? Crois-tu, par exemple, que les bœufs et les brebis que tu peux donner, vendre, sacrifier à celui des dieux que tu voudras, soient à toi, et que les choses dont tu ne peux disposer de la sorte ne t'appartiennent pas? — Moi, qui me doutais bien que ces demandes allaient produire quelque magnifique artifice, pour l'entendre aussitôt que possible,

je me hâtai de lui répondre que je croyais que les premières étaient seules à moi. — N'appelles-tu pas animal ce qui a une âme? — Oui, lui dis-je. — Tu avoues que les animaux dont tu peux faire ce que je viens de dire sont seuls à toi? — Je l'avoue. — Dionysodore s'arrêta là malicieusement, et feignit de rêver à quelque raisonnement profond. Puis il continua : Dis-moi, Socrate, n'as-tu pas un Jupiter paternel? — Me doutant qu'il en voulait venir où effectivement il en vint, je cherchai un détour, et, comme pris au filet, je voulus me retourner, en répondant : Je n'en ai point, Dionysodore. — Vraiment, me répliqua-t-il, il faut que tu sois bien misérable, et que tu ne sois pas Athénien, pour n'avoir ni dieux, ni sacrifices paternels, ni toutes ces autres belles choses. — Doucement, Dionysodore, lui dis-je, pas de paroles de mauvais augure; et ne me reprends pas si rudement. J'ai des autels, des sacrifices domestiques et paternels, enfin en ce genre rien ne me manque de tout ce que possèdent les autres Athéniens. — Eh bien, répliqua-t-il, les autres Athéniens n'ont-ils pas un Jupiter paternel? — Ce nom n'existe pas chez les Ioniens, lui répondis-je, ni dans les colonies d'Athènes, ni à Athènes. Mais nous avons un Apollon paternel, parce qu'il

est père d'Ion; Jupiter n'est pas ainsi appelé chez nous, mais il s'appelle domestique et protecteur des tribus, comme Minerve s'appelle aussi protectrice des tribus. — Cela suffit, dit Dionysodore; tu as donc un Apollon, un Jupiter et une Minerve? — Il est vrai. — Ne sont-ce pas tes dieux? — Ce sont nos aïeux, lui dis-je, et nos maîtres. — Mais ils sont à toi, ne viens-tu pas de l'avouer? — Oui, lui dis-je, car comment faire? — Ces dieux ne sont-ils pas des animaux? car tu as avoué que tout ce qui porte une âme est un animal; et ces dieux ont une âme sans doute? — Ils en ont une. — Ils sont donc des animaux? — Oui, des animaux. — Or, tu disais que parmi les animaux, tu peux à ton gré donner ceux qui sont à toi, les vendre, les sacrifier à quelque dieu. — Je le confesse, Euthydème, car il ne m'est plus possible d'échapper. — Viens donc, me dit-il. Puisque tu prétends que Jupiter et les autres dieux sont à toi, il t'est donc permis de les donner, de les vendre, ou d'en faire tout ce que tu voudras comme des autres animaux? — Accablé par ce raisonnement, Criton, je me tus. Ctésippe voulut accourir à mon secours : Bon dieu, Hercule! s'écria-t-il, l'admirable logique! — Aussitôt, Dionysodore : Comment Hercule est-il bon dieu, ou bon dieu est-il Hercule? — O

Neptune! s'écria Ctésippe, quelle formidable science! Je quitte la partie, ces gens-là sont invincibles.

Là-dessus, mon cher Criton, il n'y eut pas un des assistans qui pût s'empêcher d'admirer ce raisonnement; mais Euthydème et Dionysodore se prirent à rire et à éclater au point qu'on eût cru qu'ils en allaient mourir. A la vérité, les amis d'Euthydème battaient des mains à tout ce qu'ils avaient dit auparavant; mais ici les colonnes du lycée semblaient elles-mêmes transportées de joie et leur applaudir. Pour moi, mon étonnement était tel que j'avouai n'avoir jamais vu des hommes aussi habiles; et, captivé par leur sagesse, je me sentis porté à leur prodiguer les éloges. Heureux mortels, leur dis-je, quel admirable talent d'achever une affaire si difficile en si peu de temps! Dans vos discours, Euthydème et Dionysodore, il y a bien de belles choses; mais ce qui les surpasse toutes, c'est que vous ne vous souciez guère de la plupart des hommes, des hommes sérieux surtout, et de ceux qui passent pour valoir quelque chose; vous ne considérez que ceux qui vous ressemblent; car je sais certainement que peu de gens aiment vos discours, et ce sont ceux qui vous ressemblent, tandis que les autres en font si peu de cas, qu'ils auraient,

je suis sûr, plus de honte de réfuter les autres par de tels moyens, que de se voir convaincus et réfutés eux-mêmes. J'y trouve encore cela de poli et de tout-à-fait aimable, que quand vous dites qu'il n'y a rien de beau, ni de bon, ni de blanc, ou quelque autre chose semblable; et que nulle chose ne diffère d'une autre; alors, il est vrai, et vous vous en glorifiez avec raison, vous fermez la bouche aux autres; mais en même temps vous ne la fermez pas seulement aux autres, mais aussi à vous-mêmes, ce qui est plein de grâce, et nous adoucit ce qu'il peut y avoir de pénible dans ces discussions. Le plus admirable encore, c'est que vous avez arrangé et imaginé les choses d'une manière si ingénieuse, qu'en moins de rien tout homme peut en être instruit; car j'ai remarqué qu'en un instant Ctésippe a su vous imiter. C'est un mérite de votre science, de pouvoir si promptement enseigner ses mystères; mais il n'est guère convenable de disputer en présence de beaucoup de monde, et si vous me voulez croire, gardez-vous de parler devant une grande assemblée, afin qu'on ne vous dérobe point votre secret sans vous en savoir gré. Ne disputez qu'entre vous seuls, ou, si jamais vous le faites avec un autre, que ce soit pour de l'argent. Même, pour bien faire, vous avertiriez

vos écoliers d'en user de la sorte, et de n'en parler qu'entre eux ou avec vous; car la rareté, Euthydème, met le prix aux choses, et l'eau, comme dit Pindare, se vend à vil prix *, quoiqu'elle soit ce qu'il y a de plus précieux. Au reste, veuillez nous admettre, Clinias et moi, au nombre de vos disciples.

Après ces mots et quelques autres semblables, Criton, nous nous séparâmes. Vois donc si tu veux prendre avec nous des leçons de ces étrangers. Ils promettent d'apprendre leur art à quiconque veut les payer; ils n'excluent aucun esprit ni aucun âge, et même, ce qu'il est bon que tu saches, ils assurent que rien n'empêche celui qui s'est adonné aux affaires, d'apprendre facilement leur art.

CRITON.

Véritablement, Socrate, j'aime beaucoup à entendre, et voudrais bien apprendre quelque chose; mais je crains d'être du nombre de ceux qui ne ressemblent pas à Euthydème, et qui, comme tu l'as dit, auraient moins de honte de se voir réfutés que de réfuter eux-mêmes par de tels moyens. Ce serait folie à moi d'entreprendre de te donner des avis; cependant je veux te ra-

* Olymp., I, 1.

conter ce que j'ai entendu. Comme je me promenais, un de ceux qui venaient de quitter votre assemblée s'approcha de moi; c'est un homme qui prétend être fort habile, et du nombre de ceux qui excellent dans les discours judiciaires. O Criton, me dit-il, tu n'as pas entendu ces deux sages? — Non, par Jupiter, lui répondis-je, la foule ne m'a permis d'approcher assez pour entendre. — Ils valent pourtant bien la peine d'être entendus, me répondit-il. — Pourquoi? répliquai-je. — Tu aurais entendu disputer les hommes les plus habiles maintenant dans ce genre. — Mais que t'en semble? lui demandai-je. — A moi? répondit-il, il me semble qu'on ne leur entend jamais dire que des bagatelles, et qu'ils emploient tout leur esprit en badinages. Ce sont ses propres paroles. — Toutefois, lui dis-je, la philosophie est une belle chose. Oui, une belle chose! me répondit-il. Elle n'a aucune valeur. Et si tu avais été là tout-à-l'heure, tu aurais eu honte pour ton ami. Il était assez fou pour vouloir se livrer aux leçons de ces hommes qui se soucient peu de ce qu'ils disent, et s'en prennent à chaque mot que le hasard leur offre. Et ceux-ci, comme je l'ai dit, sont en ce genre des plus habiles de notre temps. Mais à te dire la vérité, Criton, la phi-

losophie et ceux qui s'y adonnent sont tout-à-fait frivoles et ridicules. — Malgré cela, je ne trouve pas, Socrate, que ni lui ni qui que ce soit ait raison de blâmer cette étude; mais de disputer publiquement avec ces sortes de gens, c'est ce qu'il m'a paru blâmer avec raison.

SOCRATE.

Ce sont, Criton, des hommes très singuliers; cependant je ne sais pas encore trop qu'en dire. Mais qui est cet homme qui te rencontra et blâma la philosophie? Est-ce un orateur habile à plaider une cause devant les tribunaux, ou un de ceux qui y envoient les autres, un faiseur de harangues dont se servent les orateurs?

CRITON.

Non, par Jupiter! ce n'est point un orateur, et je ne crois pas qu'il ait jamais paru devant un tribunal. Mais on dit qu'il s'y entend parfaitement, et qu'il sait composer d'excellens plaidoyers.

SOCRATE.

J'entends bien maintenant, et j'allais te parler moi-même de ces gens-là. Ce sont ceux que Prodicus plaçait entre le politique et le philosophe. Non-seulement ils croient être les plus sages de tous, mais aussi paraître tels à la plupart des hommes; et que les philosophes seuls em-

pêchent que leur réputation ne soit universelle. Ils s'imaginent qu'ils remporteraient sans contredit la palme de la sagesse, s'ils pouvaient décrier les philosophes comme tout-à-fait indignes d'estime ; dans leur opinion, ils sont bien les plus sages, mais dans les discussions particulières, quand ils y sont réduits, ils craignent d'être battus par ceux de l'école d'Euthydème. Ils croient être sages comme il convient ; car s'occuper un peu de la philosophie, et un peu de la politique, c'est justement ce qui convient, puisque ainsi ils participent de toutes les deux autant qu'il est besoin, et que, placés hors des dangers et des disputes, ils peuvent goûter tranquillement les fruits de leur sagesse.

CRITON.

Eh bien, Socrate, que penses-tu de ce qu'ils disent ? Il semble pourtant que leur discours a beaucoup d'apparence.

SOCRATE.

C'est vrai ; mais, comme tu dis, plutôt de l'apparence que de la réalité. Il n'est pas facile de leur persuader que l'homme et tout ce qui se trouve entre deux choses et participe de toutes les deux, s'il est composé de mal et de bien, est pire que l'un et meilleur que l'autre ; que s'il est composé de deux biens qui ne tendent pas au même but,

il est moins bon que chacun des deux pris à part pour la fin qu'ils se proposent; et que s'il est composé de deux maux qui ne tendent pas au même but, et s'il se trouve entre les deux, il sera meilleur que chacun des deux élémens dont il participe. De sorte que si la philosophie est une bonne chose et la politique aussi, et si toutes deux ont des fins différentes, ces gens-là participant de l'une et de l'autre et étant entre les deux, ne disent rien de bon et ne valent ni les philosophes ni les politiques; que si la philosophie est un bien et la politique un mal, ils sont meilleurs que les uns, mais pires que les autres; il faut que ce soient deux maux, c'est alors seulement qu'ils auront raison. Or je ne crois pas qu'ils avancent que la philosophie et la politique soient deux maux; ni que l'un soit un mal, et l'autre un bien. Ceux donc qui participent de toutes les deux leur sont inférieurs en ce qui fait la valeur du philosophe et du politique; ils sont de fait les troisièmes, et cependant ils tâchent de se mettre les premiers. Il faut bien avoir de l'indulgence pour leur prétention et ne pas s'en fâcher, mais aussi il ne faut pas les estimer plus qu'ils ne méritent; car il faut être content de tout homme qui s'occupe de quelque chose de raisonnable et y travaille avec ardeur.

CRITON.

Au reste, Socrate, comme je t'ai toujours dit, je suis en peine de l'éducation de mes fils. Le cadet est encore très jeune; mais Critobule est déjà grand et a besoin d'un précepteur qui lui forme l'esprit. Toutes les fois que je m'en entretiens avec toi, je demeure persuadé que c'est folie de songer pour ses enfans à tant de choses, par exemple, en se mariant, à leur donner une mère d'une grande famille, à les rendre aussi riches que possible, et de négliger leur éducation. Mais quand je regarde ceux qui font profession d'élever la jeunesse, ils m'épouvantent; je ne sais que faire, et pour te dire la vérité, je n'en vois pas un seul qui ne me paraisse tout-à-fait incapable. Ainsi je ne vois pas pourquoi je devrais pousser ce jeune homme à l'étude de la philosophie.

SOCRATE.

O mon cher Criton, ne sais-tu pas que, dans tout, les hommes nuls et sans mérite font la majorité, et que les bons sont en petit nombre, mais dignes de toute notre confiance? La gymnastique ne te paraît-elle pas bonne, ainsi que l'économie, la rhétorique et l'art militaire?

CRITON.

Assurément.

SOCRATE.

Cependant ne vois-tu pas que la plupart de ceux qui se mêlent de ces arts sont ridicules dans tout ce qu'ils font?

CRITON.

Par Jupiter, tu dis la vérité.

SOCRATE.

Eh bien, pour cela renonceras-tu toi-même à ces occupations et les défendras-tu à ton fils?

CRITON.

Il me semble que je ferais mal.

SOCRATE.

Ne le fais donc pas, ô Criton; n'examine point si ceux qui font profession de la philosophie sont bons ou mauvais; mais regarde la philosophie en elle-même. Si tu la juges mauvaise, détournes-en non-seulement tes fils, mais tout le reste des hommes; si tu la trouves bonne, telle qu'elle me paraît à moi-même, toi et tes enfans appliquez-vous-y de toutes vos forces.

NOTES.

NOTES

SUR LE LYSIS.

J'ai eu sous les yeux l'édition générale et les commentaires critiques de Bekker, l'édition spéciale de Heindorf, les traductions de Ficin et de Schleiermacher.

Il doit exister deux vieilles traductions françaises du Lysis; l'une de Bonaventure Despériers, Lyon, 1544; l'autre de Vigénère, 1579. Je n'ai pu me procurer aucun de ces ouvrages.

Ast et Socher ont nié l'authenticité de ce dialogue, faute de le comprendre. Schleiermacher le défend et montre que, sans citer ni le Lysis ni Platon, Aristote paraît avoir eu sous les yeux ce dialogue. Les passages d'Aristote qui inspirent ce soupçon à Schleiermacher sont au chap. I du liv. VIII de la Morale à Nicomaque; au chap. II du liv. III de sa grande Morale; et aux chap. IV et V du liv. VII de la Morale à Eudème. — C'est au liv. III, chap. XXXV, que Diogène de Laerte rapporte comme une tradition déjà ancienne que

Socrate, en entendant réciter le Lysis de Platon, s'écria : Grands dieux ! que de choses me fait dire ce jeune homme que je n'ai jamais dites !

Page. 39. — Et mainte autre histoire plus vieille encore.

Πρὸς δὲ τούτοις ἔτι τούτων κρονικώτερα. Bekk., p. 112.

Heindorf, page 9, se plaint que l'on ait traduit κρονικώτερα par *antiquiora*, et propose *ineptiora*, d'après L. Bos., *Obs. crit.* On peut répondre que κρονικώτερα veut bien dire *ineptiora*, mais indirectement, et que son sens direct est en effet celui d'*antiquiora*. Ctésippe reproche à Hippothalès de ne dire sur Lysis et sa famille que des histoires rebattues, et il développe κρονικώτερα en se moquant d'une tirade où Hippothalès remontait jusqu'à Hercule pour célébrer la famille des Lysis. Schleiermacher traduit *altväterischeres*. J'ai fait comme lui, et j'ai traduit κρονικώτερα dans son sens direct, qui renferme implicitement et laisse assez percer la signification de *ridicules*.

Page 41. — De plus, comme on célèbre la fête d'Hermès.

Hermès, comme dieu de la science, présidait aux

palestres, et sa fête était une fête de la jeunesse. Eschine (contra Timarch., pag. 38 du tom. I de l'édit. de Reisk.) rapporte une loi qui défendait que ce jour-là, pendant la fête, les jeunes garçons et les hommes d'un âge plus avancé se trouvassent ensemble, ce qui d'abord ne permet guère de comprendre comment Hippothalès, Ctésippe et Socrate purent entrer ce jour-là dans la palestre et y causer si longtemps avec Lysis et Ménexène. On ne peut supposer que Platon ait ignoré cette loi athénienne, ni qu'il ait pris plaisir à la fouler aux pieds, en introduisant Socrate dans la palestre de Miccus un jour plutôt qu'un autre. Schleiermacher résout très bien cette difficulté, en supposant que la loi n'interdit le mélange des âges le jour de la fête d'Hermès que dans le lieu où se faisaient les sacrifices, c'est-à-dire dans le fond de la palestre. En effet, Ménexène, quand il est appelé pour quelques détails du culte d'Hermès, quitte, pour se rendre où était l'autel, la salle extérieure où se trouvaient Socrate et les hommes, et aucun d'eux ne le suit; les jeunes garçons n'étaient venus dans l'endroit où Socrate cause avec Lysis que parce que les cérémonies étaient achevées.

Page 46. — Car pour la navette et les autres instrumens de son ouvrage.

La différence des deux mots, σπάθης ἢ τῆς κερκίδος, selon Schneider, est que σπάθη se rapporte à la forme perpendiculaire du métier, tandis que κερκὶς se rapporte à la forme horizontale, telle qu'elle est aujourd'hui. Schleiermacher se demande si ces deux métiers étaient aussi connus des Grecs, et si on s'en servait à Athènes dans le même temps. En français la σπάθη est le battant du métier perpendiculaire, et le κερκὶς la navette du métier horizontal. J'ai cru ne devoir employer que la dernière expression, la seule aujourd'hui qui puisse être entendue.

Page. 47. — De les pincer avec les doigts ou de les frapper avec le plectrum.

Κρούειν πλήκτρῳ. J'ai cru pouvoir emprunter ce mot à l'archéologie.

Page 58. — Tu auras peut-être aussi rencontré les ouvrages de certains hommes fort habiles...

Οὐκοῦν καὶ τοῖς τῶν σοφωτάτων συγγράμμασιν ἐντετύχηκας... Bekker, p. 128.

Le mot συγγάμμασιν, qui se dit des compositions en prose, fait douter Schleiermacher qu'il s'agisse d'Empedocle, qui a écrit en vers; et le laisse incertain sur le philosophe que Platon a pu avoir réellement en

vue. Le doute serait fondé s'il n'était ici question que d'un seul écrivain ; assurément συγγραφεὺς ne s'appliquerait point à Empedocle. Mais Platon parle de plusieurs philosophes, τῶν σοφωτάτων, dont la plupart avaient écrit en prose, ce qui justifie l'expression de συγγράμματα, appliquée aux écrits de toute l'école, alors même qu'un d'eux, et le plus célèbre, eût écrit en vers. Il s'agit ici de l'école d'Empedocle plutôt que d'Empedocle lui-même ; mais c'est bien Empedocle et les siens que Platon veut désigner, comme le prouve le passage célèbre d'Aristote, Morale à Nicomaque, liv. VIII, chap. 1. Ἐξ ἐναντίας δὲ τούτοις ἄλλοι τε καὶ Ἐμπεδοκλῆς.— Et cette même phrase d'Aristote nous fait penser aussi que Platon a encore en vue les partisans d'Empedocle dans la phrase où il parle des adversaires de la théorie du contraire comme principe de l'amitié. Οἱ πάνσοφοι ἄνδρες οἱ ἀντιλογικοί, etc.

••••••••

NOTES

SUR L'HIPPIAS.

J'ai eu sous les yeux l'édition générale de Bekker, l'édition particulière de Heindorf, les traductions de Ficin, de Sydenham et de Schleiermacher. Maucroix et Grou ont traduit en français ce dialogue. La traduction de Grou a servi de base à la mienne.

Ast rejette l'authenticité de l'Hippias, et fait à ce dialogue une foule de petites critiques plus ou moins fondées qui sont loin de suffire à la conclusion qu'il en tire. J'avoue seulement avec Ast que l'Hippias de l'Hippias est moins spirituel que celui du Protagoras, et que l'interlocuteur de Socrate est un peu trop sacrifié.—Schleiermacher, Tennemann, Buhle et Socher admettent l'authenticité de l'Hippias. Socher croit qu'il n'est pas impossible que Platon ait eu sous les yeux le discours dont parle Hippias, et qu'il en ait tiré quelques endroits, comme dans le Gorgias il

a bien l'air de se servir d'un discours réel de Polus.

Page 98. — Cependant un Pittacus, un Thalès, un Bias, un Thalès et ceux qui sont venus depuis jusqu'à Anaxagoras, se sont tous ou presque tous éloignés des affaires publiques.

Ast voit ici une des preuves de la non-authenticité de l'Hippias, car il semble que l'histoire est tout-à-fait contre Socrate, et que ce qui recommande surtout Pittacus et Bias, c'est leur sagesse politique. Meiners, *Histoire des sciences chez les Grecs et les anciens* (t. I, p. 45), accuse aussi Platon d'erreur. Schleiermacher, Heindorf et de Geer (*in politic. Platonis princip.* page 111) voient ici une ironie de Socrate, dont le dessein est de fournir à Hippias une occasion de montrer son impertinence. D'ailleurs Heindorf, en montrant le côté ironique de ce passage, fait voir, et selon nous avec succès, que l'ironie n'est pas chargée, et qu'en effet tous les premiers sages, ou presque tous, préféraient la culture de la sagesse au maniement des affaires, et que quand ils s'en sont mêlés, ç'a été par pur dévoûment, et qu'ils ont quitté le pouvoir dès qu'ils l'ont pu, témoin Pittacus lui-même, qui abdiqua spontanément. (Voyez Heindorf, pages 123, 124.)

PAGE 118. — Et moi, je lui répondrai qu'en supposant que le beau est une belle fille...

Ἐγὼ δὲ δὴ ἐρῶ ὅτι εἰ παρθένος καλὴ καλόν ἐστι δι' ὃ ταῦτα ἂν εἴη καλά. BEKKER, p. 424.

Sydenham, Grou et Heindorf, retranchent εἰ comme venant d'ὅτι.—Mais tous les manuscrits ont εἰ. Schleiermacher le garde, et retourne ainsi toute la phrase : Ταῦτα πάντα ἃ φῂς καλά, καλὰ ἂν εἴη εἴ τί ἐστιν αὐτὸ τὸ καλὸν δι' ὃ ταῦτα ἂν εἴη καλά. Ἐγὼ δὲ ἐρῶ, ὅτι εἰ παρθένος καλὴ καλόν ἐστι, ταῦτα ἂν εἴη καλά, transposant ainsi deux membres de phrase, faisant descendre l'un et remonter l'autre.—Un simple changement de ponctuation suffit à tout, sans tant de changemens injustifiables. Ponctuez : ὅτι εἰ παρθένος καλὴ καλόν, ἐστι δι' ὃ ταῦτα ἂν εἴη καλά. Hippias avait dit, dans sa définition, παρθένος καλὴ καλόν. Socrate répète ici et doit répéter naturellement les mêmes mots. Il ne faut donc pas y joindre ἐστι, mais l'en détacher et le placer avec δι' ὅ. Ἔστι δι' ὅ : *est propter quod*, *est aliquid propter quod*. Ἔστι δι' ὅ est pour ἔστι τι δι' ὅ. C'est là en effet la question, comme on le voit page 122. « Te semble-t-il encore que le beau par soi-même, qui orne et rend belles toutes les autres choses qui en participent, soit une fille, une cavale, une lyre? »

Page 119. — Puisque Apollon lui-même l'a vanté...

Voyez dans Heindorf l'oracle extrait du scoliaste de Théocrite, où sont vantés les chevaux de Thrace, page 140. — Il y a un oracle à-peu-près semblable dans Eusèbe, Pr. Ev., V. 29, page 226, édit. Viger. et dans Tzetz, Chil., IX, 291.

Pages 124 et 125. — Bekker, page 429.

M. Q. de Quincy (Jupit. Olymp., page 229) tire de ce passage de l'Hippias (qui s'accorde fort bien avec les passages de Pausanias sur la Minerve de Mégare, lib. I, cap. XLII), la preuve que tout le reste de la Minerve du Parthénon était d'or. — Et page 234, en rapportant le passage τὰ μέσα τῶν ὀφθαλμῶν λίθινα τὴν ὁμοιότητα τοῦ λίθου καὶ ἐλέφαντος ἐξευρών : « On ne peut pas désigner plus clairement, dit il, cette partie de l'œil que j'appelle prunelle. La pierre qui, à notre connaissance, approche le plus de la couleur de l'ivoire est la chalcédoine, ou une certaine espèce d'agate dont on fait des camées d'un assez grand modèle et qui offrent une teinte un peu moins jaune que celle de l'ivoire. »

Page 157. — Il me paraît que ce que nous n'avons pas la conscience d'être en particulier ni toi ni moi...

Ἐμοὶ γὰρ φαίνεται, ὃ μήτ' ἐγὼ πέπονθα εἶναι μήτ' εἰμὶ μηδ' αὖ σὺ εἶ κ. τ. λ. Bekker, p. 452.

Il n'y a point là de tautologie : ce sont les deux côtés d'une même idée. Bekker a raison de ne rien changer contre Sydenham, Heindorf et Schleiermacher. C'est, sous une formule générale, ce qui est dit plus bas spécialement : Si nous étions justes tous les deux, chacun de nous ne le serait-il pas ? et si chacun de nous était injuste, ne le serions-nous pas tous les deux? D'après Sydenham, Heindorf et Schleiermacher, il devrait y avoir là aussi une tautologie.

NOTES

SUR LE MÉNEXÈNE.

J'ai eu sous les yeux l'édition générale de Bekker, les éditions particulières de Gottleber et de Loers (Cologne, 1824), Ficin et Schleiermacher. — Millin (tome V des Mélanges de littérature étrangère) a traduit en français le Ménexène; M. Roget (Genève, 1825) a retraduit le discours. La première de ces traductions est un contre-sens perpétuel; la seconde vaut un peu mieux, et je m'en suis servi autant que je l'ai pu. On parle aussi d'une traduction de M. de Lescar, que je n'ai pu me procurer.

Ast rejette l'authenticité de tout l'ouvrage; Schleiermacher n'admet comme authentique que le discours; Socher défend et le discours et le dialogue qui le précède et le suit. Loers examine en détail toutes les critiques de Ast et de Schleiermacher, qu'il réfute en se servant ordinairement des argumens de Socher.

J'incline presque partout à l'opinion de Loers et j'y renvoie, ainsi que pour tous les éclaircissemens historiques dont ce discours a besoin, et que le lecteur trouvera abondamment dans Loers et dans Gottleber.

Page 183. — Cette suite non interrompue de témoignages...

Les voici :

Arist. *Rhetoric.*, I, 9, 30; III, 11, 14. — Cicéron, *Tuscul.*, V, 12; *Orat.*, 44. — Denys d'Hal., *du style de Démosthènes*, t. VI, p. 1027, édit. de Reiske; et *sur la composition des mots*, chap. 9 et 18. — Plutarque, *Vie de Périclès*, t. Ier, p. 638, édit. de Reiske — Athénée, XI. — Longin, *sur le Sublime*; chap. 23, 28. — Proclus, *Comment. sur le Parménide*, liv. Ier, p. 21 et 22 du tome IV de notre Collection des œuvres inédites de Proclus. — Synésius, p. 37, édit. de Peteau.

Page 189. — Cependant tout autre dont l'éducation aurait été moins soignée, qui aurait appris la musique de Lampros et la rhétorique d'Antiphon...

Schleiermacher, qui prend au sérieux cette phrase, déclare qu'il est difficile de ne pas voir dans les derniers mots Thucydide; et pour défendre Platon d'en-

vie contre Thucydide, et le laver de ce reproche ridicule que lui fait Athénée, XI, Loers soutient qu'il ne s'agit pas ici de Thucydide, mais probablement de quelque autre élève d'Antiphon. La vraie réponse est que ce passage est une plaisanterie. Socrate ne rabaisse Lampros et Antiphon, dont la réputation était classique, que pour élever sa prétendue maîtresse Aspasie, et il n'a l'air de faire peu de cas des élèves de Lampros et d'Antiphon, que pour se vanter lui-même comme musicien et comme orateur; et l'on sait si Socrate avait la moindre prétention dans ce genre. Le badinage est ici évident; mais on n'est pas assez pénétré de cette idée, que le sérieux dans Platon n'est jamais à la surface, et, dupe de l'apparence, on disserte gravement où il n'y a qu'à sourire, et on se traîne toujours à la suite d'Athénée, dont les sottes calomnies trouvent encore des échos dans les critiques qui ne savent pas voir le fin et le délicat de la manière de Platon.

PAGE 192. — Et maintenant qu'ils ne sont plus, ils reposent dans le sein de celle qui les engendra et les nourrit.

Τῆς τεκούσης καὶ θρεψάσης καὶ ὑποδεξαμένης. BEKKER, p. 383.

J'entends ὑποδεξαμένης à-peu-près dans le même

sens que θρεψάσης, comme le veut Hermann, Hymn. à Cérès, v. 226. et comme δέχεσθαι se prend souvent. Le vers d'Homère est décisif, ὑποδέξομαι et θρέψω ou θρέψαι y représentent parfaitement le θρεψάσης καὶ ὑποδεξαμένης de Platon. Les traducteurs, y compris Loers et Schleiermacher, ont entendu, *qui les recueille après leur mort*. Mais il n'eût pas été naturel de lier ὑποδεξαμένης à θρεψάσης par la même conjonctive καὶ, qui lie θρεψάσης à τεκούσης, si l'on eût voulu exprimer une opposition entre θρεψάσης et ὑποδεξαμένης. Nul doute que, surtout dans le langage antithétique de ce discours, l'auteur aurait mis: νῦν δὲ ὑποδεξαμένης.

Page. 193. — Car c'est l'éloquence qui illustre et sauve de l'oubli les belles actions et ceux qui les ont faites.

Ἔργων γὰρ εὖ πραχθέντων λόγῳ καλῶς ῥηθέντι μνήμη καὶ κόσμος τοῖς πράξασι γίγνεται παρὰ τῶν ἀκουσάντων. Bekker, p. 382, lig. 5.

Il est étrange que Schleiermacher et Loers (sans parler des autres traducteurs) se soient tous imaginé que c'était là un passif absolu. Ils ont entendu : *après que les belles actions ont été faites, l'éloquence immortalise ceux qui les ont faites*. Mais il faut joindre ἔργων

τῶ πραχθέντων avec μνήμη καὶ κόσμος, et construire ainsi : λόγῳ καλῶς ῥηθέντι, μνήμη καὶ κόσμος ἔργων τῶ πραχθ. γίγνεται τοῖς πράξασιν. — Bekker, dans sa ponctuation, indique ce sens.

Page 203. — Mais leurs ennemis se conduisirent envers eux avec plus de modération et de générosité que n'en montrent souvent des amis..

Ὧν οἱ ἐχθροὶ καὶ προσπολεμήσαντες πλείω ἔπαινον ἔχουσι σωφροσύνης καὶ ἀρετῆς ἢ τῶν ἄλλων οἱ φίλοι. Bekker, p. 393.

Nous convenons que notre traduction présente un sens presque ridicule. Rien ne paraît plus déplacé à tous égards que cet éloge des Lacédémoniens, et cette critique indirecte de la conduite des Athéniens envers des Athéniens, probablement au combat des Arginuses, où on ne put recueillir les morts, tandis que dans la campagne de Sicile les Lacédémoniens vainqueurs ensevelirent les morts des vaincus. Mais le texte est là, et les variantes de Bekker ne suggèrent aucune interprétation nouvelle. Schleiermacher et Loers ont été réduits comme nous à constater la difficulté sans la résoudre. Nous aurions bien voulu adopter le sens que propose M. Roget : « *Mais telles*

furent leur bravoure et leur patience, que les Syracusains, leurs ennemis, ne purent s'empêcher de leur donner des éloges que d'autres furent loin d'obtenir, quoique regardés comme des amis. » Avec cette note : « *Ce trait est d'une extrême délicatesse ; c'est une censure indirecte de la cruauté et de l'insolence que les Lacédémoniens montrèrent dans cette occasion.* » — Malheureusement il est impossible de tirer ce sens raisonnable et ingénieux de la phrase grecque, et πλείω ἔπαινον ἔχουσι σωφροσύνης ne veut pas dire *louer davantage la modération*, mais *être loué davantage pour sa modération*. Au moins faudrait-il modifier le texte de Platon et lire πλείω ou πλεῖον ἐπαινοῦσι σωφροσύνην, le manuscrit de Munich omettant ἔχουσι. Mais outre qu'une saine critique ne peut admettre des corrections aussi arbitraires, on ne voit pas que les Athéniens, dans la campagne de Sicile, aient mérité le moins du monde que l'on célébrât leur σωφροσύνη, même dans un panégyrique.

Page 206. — Ils ne sont pas si éloignés et n'appartiennent pas à une autre génération...

Οὐ γὰρ πάλαι οὐδὲ πολλῶν ἀνθρώπων γεγονότα. Bekker, p. 396.

Le manuscrit de Munich donne πρὸ πολλῶν ἐτῶν

γεγονότα. Jacobs (sur Achill. Tat., p. 913) appuie cette leçon, et Loers se rend à l'avis de Jacobs. Avant de connaître la leçon du manuscrit de Munich, Heindorf (sur le Gorgias, p. 448) avait proposé οὐδὲ πολλῶν ἄνω γενεῶν γεγονότα, et Gottleber παλαιῶν. Malgré le manuscrit de Munich, Bekker a laissé dans le texte οὐδὲ πολλῶν ἀνθρώπων, que donnent tous les manuscrits. Là en effet est la vraie leçon, avec un léger changement très ordinaire et très légitime, savoir : οὐδ' ἐπ' ἄλλων ἀνθρώπων γεγονότα. Cette correction était trop raisonnable pour échapper à Bekker, qui la propose dans ses variantes.

Depuis la page 206 jusqu'à 209, il est fait allusion à l'expédition d'Agésilas en Asie, à la coopération de Conon dans la guerre des Perses et des Lacédémoniens, au rétablissement des murs d'Athènes, à l'entreprise de Thrasybule, à l'affaire de Lechée, et à la paix d'Antalcide qui termina cette guerre. Or la paix d'Antalcide eut lieu vers l'an 387, et la mort de Socrate vers l'an 400. L'anachronisme est évident, et ce n'est pas le seul qui se trouve dans Platon, même dans les dialogues les plus authentiques, par exemple dans le Banquet, comme l'a montré Wolf. L'explication de tous ces anachronismes est fort naturelle. Platon s'exprimait, il est vrai, par la bouche de Socrate, et ordinairement il reste fidèle à cette fiction drama-

tique, et se renferme dans le cercle des évènemens dont Socrate a été témoin. Mais quelquefois aussi il oublie que ce n'est pas lui, mais Socrate qui doit parler; il parle pour son propre compte, et fait allusion à des choses que Socrate n'a pu voir. D'abord cela était inévitable; quand une fiction dure longtemps, il est impossible qu'on n'y manque pas quelquefois. Ensuite il est bon qu'il en ait été ainsi; car une fidélité trop scrupuleuse à son cadre dramatique eût ôté à Platon tout contact avec son temps, et par conséquent toute influence sur ce temps. Enfin, quant à l'art, nous n'hésitons pas à ajouter qu'une exactitude trop minutieuse eût été moins un mérite qu'un défaut, une servilité contraire à la liberté de l'art, qui, en idéalisant tout, élève jusqu'à lui et transforme, non-seulement les caractères, mais les temps, et dédaigne une fidélité pédantesque et insignifiante à la chronologie. L'art a une fidélité et des engagemens un peu plus élevés et d'un bien autre caractère. — Puisque le Ménexène embrasse la paix d'Antalcide, il en est au moins contemporain. Il aurait donc été écrit quatorze ans après la mort de Socrate, et vers la quarante-quatrième année de la vie de Platon.

Au moment où je termine ces notes sur le Ménexène je rencontre l'ouvrage de M. Dahlmann, intitulé : *Forschungen auf dem Gebiete der Geschichte*, dans

lequel se trouvent quelques pages sur le Ménexène, où l'auteur, après quelques critiques sévères, termine par cette sage conclusion, qu'il est impossible de lire attentivement le Ménexène sans être tenté quelquefois de le regarder comme non authentique ou interpolé, et sans revenir à l'opinion contraire surtout lorsqu'on réfléchit à l'autorité de la citation d'Aristote. »



NOTES

SUR L'ION.

J'ai eu sous les yeux l'édition générale de Bekker, les éditions particulières de Müller et de Nitzsch (Leips. 1822); Ficin, Sydenham et Schleiermacher, ainsi que les deux traductions françaises de Grou et de l'abbé Arnaud (*Mémoires de l'académie des inscriptions*, tom. XXXIX). Arnaud, dans sa traduction et dans toutes ses remarques, suit et copie Sydenham saus jamais le citer, et se moque à tort de la traduction de Grou, moins élégante que la sienne, il est vrai, mais plus exacte. J'ai pris cette dernière comme base de la mienne.

Bekker, Schleiermacher et Ast rejettent l'authenticité de l'Ion; Socher et Nitzsch la défendent. Sydenham, et d'après lui Arnaud, Morgenstern (dans son *Traité sur la république de Platon*, pag. 296), Socher et Nitzsch ont très bien vu que l'ironie de Platon

s'étend des rapsodes aux poètes : Müller et Ast le nient et ne reconnaissent à l'Ion d'autre but que la critique des rapsodes, et ce point de vue étroit devient pour Ast un argument contre l'authenticité de ce dialogue. Après avoir un peu hésité dans une première édition, Schleiermacher dans la seconde déclare se ranger tout-à-fait à l'avis de Ast. L'édition de Nitzch est le dernier mot et selon nous le plus sage de la critique allemande sur l'Ion. Dans ses Prolégomènes, Nitzsch examine les opinions de ses devanciers sur l'authenticité ou la non-authenticité de l'Ion, et dans les notes qu'il a jointes au texte il combat en détail les assertions particulières de Ast et de Schleiermacher et conclut en faveur de l'authenticité. Presque partout il nous a persuadé, et nous y renvoyons avec confiance.

Tant de mains habiles en passant sur l'Ion en ont aplani toutes les difficultés; et nous avouons que, malgré toute notre attention, nous n'avons trouvé à glaner, après tant de savans hommes, aucune remarque nouvelle qui méritât la peine d'être ici mentionnée.

NOTES

SUR LE SECOND HIPPIAS.

J'ai eu sous les yeux l'édition générale de Bekker, Ficin et Schleiermacher. J'ai reproduit la traduction française de Grou avec les corrections nécessaires.

Page 307. — Et cet homme, c'est celui qui est bon en ce genre.

Bekker (pag. 208) met entre parenthèse cette phrase οὗτος δ'ἐστὶν λογιστικός, comme une glose. Et en effet on pourrait aisément se passer de ce membre de phrase, mais on peut aussi le garder, et l'unanimité des manuscrits en fait un devoir.

Page 308. — Veux-tu que nous examinions la

chose relativement à un autre objet? — A la bonne heure, si tu le juges à propos.

Βούλει οὖν σκεψώμεθα καὶ ἄλλοτι; — Εἰ ἄλλως γε σὺ βούλει. Bekker, p. 208.

On ne voit pas non plus pour quelle raison Bekker met encore entre parenthèse et rejette ἄλλως, quand tous les manuscrits le donnent.

Page 332. — La justice n'est-elle pas ou une force ou une science?

Δύναμις ἢ ἐπιστήμη. Bekker, p. 226.

Ici nous avons traduit δύναμις par force et δυνατός et δυνατώτερος qui suivent, par *fort* et *plus fort;* ce qui va bien avec la conclusion générale, que l'injustice avec la science et la force est préférable à l'erreur et à la faiblesse. Mais précédemment (pag. 303-304) il a été impossible de traduire δυνατός et δυνατώτερος par *fort* et *plus fort*, les mots grecs étant liés à d'autres mots, par exemple à ποιεῖν τι et autres infinitifs de ce genre, tandis qu'en français les mots *fort* et *plus fort* ne peuvent être employés qu'absolument. Nous avons donc traduit dans ce cas par *capable*, *plus capable*, ou *incapable de faire*, etc. Il faut bien se rappeler qu'en grec l'identité de la

phraséologie, à la fin de la discussion et au commencement, maintient l'unité du sujet, et nous regrettons d'avoir été forcé d'employer en français pour la même idée des expressions différentes dans cet endroit et dans plusieurs autres dialogues, comme nous l'avons toujours soigneusement indiqué.

NOTES

SUR L'EUTHYDÈME.

J'ai eu sous les yeux l'édition générale de Bekker, les éditions particulières de Routh et de Heindorf, Ficin et Schleiermacher. Maucroix a traduit en français ce dialogue, ainsi que l'Euthyphron et l'Hippias, dans le style excellent de son temps, clair, naturel et agréable. Malheureusement cette traduction est tellement inexacte, que nous n'avons pu nous en servir aussi souvent que nous l'aurions desiré.

Nous avions cru que Ast s'était seul avisé de nier l'authenticité de l'Euthydème. Mais Rixner la nie aussi, il est vrai, sans donner aucun motif de son opinion (*Geschit. d. Philosoph.*, t. Ier, p. 144.)

Page 361. — Mais ils se sont enfuis de là.

Φεύγοντες δὲ ἐκεῖθεν. Bekker, p. 394.

Ἐκεῖθεν se rapporte évidemment à Thurium, et on

peut se faire une idée de la sotte malignité d'Athénée, qui feint de croire que ἐκεῖθεν se rapporte à Chios, pour accuser Platon de calomnier ces pauvres sophistes, en insinuant qu'ils avaient été chassés de leur patrie. Toutes les critiques d'Athénée sont à-peu-près de cette force. L'expulsion d'Euthydème et de Dionysodore de Thurium se rattache-t-elle à celle du parti athénien, qui eut lieu dans l'olympiade 91,4, ou 92,1, et qui amena Lysias à Athènes (voyez Taylor, *Vie de Lysias*)? Schleiermacher n'en doute pas, et répugne à l'idée qu'il eût été pris une mesure particulière contre deux sophistes aussi inoffensifs. Heindorf, sans repousser entièrement la conjecture de Schleiermacher, ne l'admet pas faute de preuves, pas plus que celle de Routh, qui rattache l'établissement de ces deux sophistes à Thurium à la colonisation dont firent partie Hérodote et Lysias (Plutarque, *de l'Exil* et *Vie des dix rhéteurs*), et qui changea l'ancien nom de Sybaris en celui de Thurium (Diodor. de Sic., XII, chap. 7 et 10).

Page 364. — Quand le signe divin accoutumé me retint.

Τὸ εἰωθὸς σημεῖον τὸ δαιμόνιον. Bekk., p. 396.

Schleiermacher remarque avec raison que Socrate a l'air de plaisanter un peu, et δαιμόνιον est bien pris ici

évidemment pour un adjectif, comme dans la Républ. VI, et dans plusieurs endroits du Phédon. Voyez la note de Schleiermacher, sur l'Apologie, et la nôtre, qui s'y rapporte, tom. I, p. 335.

PAGE 367. — Que la vertu peut être enseignée.

C'était une proposition d'Antisthène, qui la développait avec une dialectique qui se rapproche beaucoup de celle des sophistes.

PAGE 374. — Sur cette même chose, que ce soit un fait ou une idée.

Πραττόμενον ἢ λεγόμενον. BEKK., p. 406.

Ficin : *quoties fit vel dicitur*. Schleiermacher : *wenn er behandelt oder besprochen wird*. Ni Heindorf ni aucun critique ne fait ici de remarque.

PAGE 376. — On pourrait peut-être nous le contester (qu'être tempérant, juste, vaillant, soient des biens).

Schleiermacher pense que ceci se rapporte d'une manière indirecte à Aristippe. Il pense encore que le passage où Platon feint de regarder l'εὐτυχία, *le don de réussir*, comme un bien et le premier des biens, est encore une allusion à une opinion d'Aristippe, et

selon lui peut-être aussi d'Antisthène; cette maxime se retrouvant dans les successeurs d'Antisthène, les stoïciens.

Page 378. — Avec la sagesse nécessairement on fait bien et on réussit.

Ὀρθῶς πράττειν καὶ τυγχάνειν. Bekk., p. 410.

En général, dans toute cette discussion, il est très difficile de bien traduire τύχη, εὐτυχία et εὐπραγία. Εὐτυχία est proprement le *bonheur*, comme on dit en français *avoir du bonheur* pour réussir et avoir le don de réussir : le talent y est pour quelque chose, le sort pour beaucoup. Le mot bonheur étant nécessaire pour traduire εὐδαιμονία, et pouvant faire équivoque en français, nous avons traduit εὐτυχία par le *don* ou le *talent de réussir.* Pour εὐπράττειν, εὐπραγία, au contraire, il fallait choisir un mot équivoque, car le mot grec l'est et veut dire tantôt *se bien conduire*, tantôt *être heureux*. En français, *être bien* a presque les deux sens, ainsi que *bien faire*, *bien vivre*. En français comme en grec, le mot *bien* εὖ, représente une idée naturellement complexe, celle du bien moral et du bien physique dans leur opposition et leur harmonie; cette idée dans sa complexité même étant inhérente à l'esprit humain, doit avoir produit dans toutes les langues une expression à double sens.

PAGE 382. — Il faut donc croire qu'il vaut mieux devoir la sagesse que des richesses à son père, à ses tuteurs et à ses amis, quels qu'ils soient, et à ceux qui se donnent pour amans, à des étranger ou à des concitoyens; et employer même, pour avoir la sagesse, les prières et les supplications; il n'y a même ni honte ni opprobre dans ce but à descendre à toutes sortes de services et de complaisances, pourvu qu'elles soient honnêtes, envers un amant ou envers tout autre, quand on le fait par un vif desir de la sagesse.

Il y a dans cette phrase trois degrés qu'il ne faut pas confondre : 1° aimer mieux tenir de qui que ce soit la sagesse que la richesse; 2° employer pour l'obtenir les prières et les supplications; 3° dans ce but aller presque jusqu'aux dernières complaisances. Or la phrase grecque, sans marquer avec précision ces trois degrés, les présente successivement avec cet abandon de la conversation qui exclut une construction fort régulière. Aussi est-ce en vain que les critiques ont essayé d'en trouver une ici, et toutes leurs corrections n'ont abouti qu'à gâter la phrase de Platon. Par exemple, Heindorf lui-même, pour avoir une construction régulière, veut à toute force que οὐδὲν

αἰσχρὸν οὐδὲ νεμεσητὸν domine toute la phrase et enveloppe παρὰ πατρὸς παραλαμβάνειν et δεόμενον καὶ ἱκετεύοντα ἕνεκα τούτου ὑπηρετεῖν καὶ δουλεύειν, ce qui réduit la phrase à deux membres, tandis qu'il en faut trois nécessairement pour conserver la gradation; car on ne peut pas confondre dans un seul membre de phrase, pas plus que dans une seule idée, δεόμενον καὶ ἱκετεύοντα et ὑπηρετεῖν καὶ δουλεύειν. Mais la plus grande faute de la construction de Heindorf est de faire gouverner toute la phrase par οὐδὲν αἰσχρὸν, qui ne peut s'appliquer qu'à ὑπηρετεῖν καὶ δουλεύειν καὶ ἐραστῇ καὶ παντὶ ἀνθρώπῳ, et n'irait pas avec παρὰ πατρὸς.

Page 385. — Retombe sur ta tête le mensonge.

Σοὶ εἰς κεφαλήν. Bekk., p. 417.

Nous ne pouvons hésiter entre Heindorf et Schleiermacher. Schleiermacher entend *en face*, *je te dirais en face*, etc., sans apporter aucun exemple de ce sens de σοὶ εἰς κεφαλήν; tandis que Heindorf trouve plusieurs fois dans Aristophane cette expression pour *retombe sur ta tête*. Or, ici les exemples d'Aristophane sont d'autant plus décisifs que l'on sait que c'était l'auteur favori de Platon, et que l'Euthydème particulièrement est rempli de locutions empruntées à ce poëte. D'ail-

leurs le caractère violent de Ctésippe justifie bien cette formule.

Page 390. — L'école de Protagoras et même de plus anciens philosophes s'en servaient ordinairement...

Et plus loin, page 394 : Ce discours en reste toujours au même point, et il me semble qu'aujourd'hui, comme autrefois, en détruisant tout, il se détruit lui-même.

Diogène de Laërte dit que Protagoras avait emprunté cette opinion à Antisthène, et qu'il ne fit que la développer le premier dialectiquement. Par ces *plus anciens philosophes* il faut entendre l'école d'Élée et Parménide. *Voyez* le Cratyle. Schleiermacher veut que cet endroit se rapporte au Théétète et y fasse allusion comme à un ouvrage déjà écrit depuis quelque temps. S'il en est ainsi, et c'est bien là en effet ce qu'indique le τὸ παλαιὸν, il s'ensuivrait que l'Euthydème a été composé après le Théétète.

Page 391. — Mais c'est à toi à nous prouver le contraire. — Et cela se peut-il, selon ton opinion? y a-t-il moyen de réfuter si personne ne se trompe?

Ἀλλὰ σύ, ἔφη, ἔλεγξον. — Ἦ καὶ ἔστι τοῦτο, κατὰ τὸν σὸν λόγον, ἐξελέγξαι, μηδενὸς ψευδομένου; — Οὐκ ἔστιν, ἔφη ὁ Εὐθύδημος. — Οὐδ᾽ ἄρα ἐκέλευον, ἔφη, ἐγὼ νῦν δή, ὁ Διονυσόδωρος, ἐξελέγξαι. BEKKE, p. 423.

Cette phrase a exercé tous les commentateurs; mais leurs explications n'ont rien expliqué. Il faudrait trouver entre ἔλεγξον et ἐξελέγξαι un sens assez différent pour excuser un peu ces sophistes. Nous avouons que nous ne voyons là qu'une simple différence de mots dans laquelle les deux sophistes se retranchent. Tout ce qu'on peut faire est de supposer qu'à la rigueur ἐξελέγξαι étant autre qu'ἔλεγξον, et indiquant un peu plus une réfutation régulière, des sophistes peuvent prétendre que quand ils ont dit ἔλεγξον, ils n'ont point dit ἐξελέγξαι. Les jeux de mots ridicules qui précèdent autorisent bien à leur attribuer celui-là. On ne voit pas d'ailleurs comment ayant eu l'imprudence, dans un moment d'humeur, de défier Socrate, ils auraient pu se tirer autrement du défilé où ils s'étaient eux-mêmes engagés. Ils s'en tirent, selon leur coutume, par des équivoques verbales, et tout cela sert encore à mettre en lumière leur caractère.

PAGE 398. — Les géomètres, les astronomes, les arithméticiens, sont aussi des chasseurs, car

ils ne font pas les figures et les nombres, mais ils cherchent ce qui existe déjà, et ne sachant pas se servir de leurs découvertes, les plus sages les donnent aux dialecticiens, afin qu'ils les mettent en usage.

Schleiermacher fait remarquer ici la tendance platonicienne de soumettre les sciences mathématiques à la philosophie spéculative.

PAGE 399. — Mon cher Criton, n'y avait-il pas là quelque esprit supérieur qui prononça ces paroles?

Ἀλλ', ὦ δαιμόνιε Κρίτων, μή τις τῶν κρειττόνων παρὼν αὐτὰ ἐφθέγξατο; BEKKER, p. 431.

Heindorf n'hésite point à entendre τὶς τῶν κρειττόνων dans le sens ordinaire, *un dieu*. Schleiermacher trouve que cette manière de désigner Socrate est sans délicatesse et indigne de Platon, et il traduit, par *ein ganz Anderer*. N'osant pas trop nous prononcer, nous avons choisi une expression qui, à la rigueur, se prête aux deux sens, comme le grec lui-même.

PAGE 404. — *Au lieu de :* Il nous arrive donc, comme on dit, de rabâcher toujours la même

chose; *lisez :* Il nous arrive donc de répéter toujours, comme on dit, la même chanson.

C'est la difficulté connue : ὁ Διὸς Κόρινθος. Quant à l'origine de ce proverbe, on peut consulter les explications du scoliaste de l'Euthydème, du scoliaste d'Aristophane, et du scoliaste de Pindare. Si l'origine est encore douteuse, le sens en est parfaitement clair. Ce proverbe s'appliquait à tous ceux qui, commençant magnifiquement, en restent là et répètent la même chose sans avancer. Remarquons ici que les explications des trois scoliastes attestent que l'origine de ce proverbe est mégarienne, ce qui fortifie l'opinion que ce dialogue a été composé, sinon pendant le séjour de Platon à Mégare, au moins d'après des souvenirs très présens, et que la langue de Platon s'est teinte des mêmes couleurs que sa pensée.

Page 414. — En effet, lui dis-je, s'il ne faut tenir aucun compte de ce que je sais, il paraît que je sais tout.

Ἔοικα, ἔφην ἐγὼ, ἐπειδή πέρ γε οὐδεμίαν ἔχει δύναμιν τὸ ἃ ἐπίσταμαι, πάντα δὲ ἐπίσταμαι. Bekk., p. 441.

Schleiermacher a changé ici, avec raison, πάντα δὲ en πάντα δὴ, comme plus haut il avait aussi très heu-

réusement changé ἅπαντα en πάντα; car πάντα γὰρ est la conséquence que cherche le sophiste, tandis que ἅπαντα est le principe dont il part.

PAGE 423. — O Euthydème, s'écria-t-il, ton frère prête le flanc à une double réfutation.

Ὁ ἀδελφός σου ἐξημφοτέριχε τὸν λόγον. BEKK., p. 450.

Schleiermacher remarque fort bien que pour entendre cette expression, qui malheureusement ne se trouve pas éclaircie dans le traité d'Aristote, il faut joindre à l'explication de Timée : εἰς ἀμφιβολίαν ἀγαγεῖν τὸν λόγον, celle de Suidas : ὡς καθ' ἑκάτερον ἐλέγχεσθαι. Car autrement il eût été ridicule de reprocher au sophiste une réponse à double sens, puisque c'était là précisément le mérite qu'il cherchait.

PAGE 425. — Bon Dieu, Hercule. — Hercule est-il bon Dieu, ou bon Dieu est-il Hercule?

Πύπαξ ὦ Ἡράκλεις — ὁ Ἡρακλῆς πύπαξ ἐστὶν, ἢ ὁ πύπαξ Ἡρακλῆς. BEKK., p. 454.

Plaisanterie intraduisible. Routh veut qu'elle repose sur l'accent. Schleiermacher croit que le sophiste prend les deux vocatifs pour une apposition; mais il est douteux que πύπαξ soit déclinable et puisse être un vocatif qui se prête à ce genre de plaisanterie.

Il est plus naturel d'adopter l'interprétation de Routh, car le passage d'Aristote (dans les *Soph. El.* IV.) sur les sophismes qui viennent de la prosodie, est probablement une allusion à cet endroit de Platon. Si on entendait cet endroit autrement que Routh, il s'ensuivrait qu'il y aurait une classe de sophismes, assez connue et employée chez les Grecs pour avoir mérité une mention spéciale d'Aristote, qui pourtant ne se rencontrerait pas même une seule fois dans l'Euthydème, c'est-à-dire dans une revue complète de tous les genres de sophismes.

Page 426. — Le nom de Jupiter paternel n'existe pas chez les Ioniens, ni dans les colonies d'Athènes, ni à Athènes; mais nous avons un Apollon paternel, parce qu'il est père d'Ion. Jupiter n'est pas ainsi appelé chez nous, mais il s'appelle domestique et protecteur des tribus, comme Minerve s'appelle aussi protectrice des tribus.

Ce passage important est ici assez mal rendu. D'abord Ζεὺς ἑρκεῖος n'est pas précisément le Jupiter domestique, expression un peu trop générale, mais le *Jupiter de l'enceinte domestique*. Schleiermacher traduit par *des Gehöftes*. Kreuzer (Symbol., tom. II,

seconde édition, p. 524) se sert de l'expression latine de *Jupiter herceus*. C'était le Jupiter dont l'autel, avec une image du dieu, était placé à la porte la plus extérieure par laquelle on entrait dans la cour, et dans l'enceinte (ἕρκος) qui entourait la cour. De là l'expression de Ζεὺς ἑρκεῖος. Par Ζεὺς φράτριος il faut entendre le Jupiter qui présidait à la φρατρία ou troisième partie de la φυλή (tribu). Nous avons mis ici le tout au lieu de la partie, ne pouvant trouver une expression qui correspondît à φρατρία. Schleiermacher emploie celle de *Brüderschaft*, qui est matériellement exacte, mais suggère une idée différente de celle que renferme l'expression grecque. La φρατρία n'était point une *Brüderschaft*, une *confrérie*, une *association particulière*, mais une division politique de la tribu, comme chez nous *la commune* est une division politique du *département*. C'est à-peu-près la commune moderne, et peut-être nous aurions dû faire le mot de *phratie*, comme déjà on a fait celui de *dème* pour δῆμος. Il en est de même de Minerve, protectrice des tribus. Lisez *Minerve phratria* ou *phratrienne*. Voyez sur ce passage, outre Kreuzer déjà cité, le scoliaste de Platon, Hesychius, v. πάτρῳος Ζεὺς, etc. Comment se fait-il que les Athéniens n'eussent point un Jupiter paternel, eux qui avaient donné à Jupiter tant de titres? C'est ce qui a étonné tous les critiques; mais

le passage de Platon est formel, tandis que les passages des auteurs en opposition avec celui-ci sont équivoques. Schleiermacher a très bien remarqué que le passage des *Lois* n'est pas une objection véritable, puisque Platon parle, dans les *Lois*, non comme un Athénien, mais comme un Crétois; et les Crétois pouvaient très bien avoir un Jupiter πάτρωος. Heindorf montre aussi que l'endroit d'Aristophane, *Nuées*, v. 1468, où Strepsiade recommandant l'obéissance à son fils, le menace de Jupiter πάτρῷος, ne peut pas balancer l'autorité de la phrase de l'Euthydème, et Schleiermacher soupçonne même que Platon a peut-être ici en vue de se moquer d'Aristophane. Nous laissons cette discussion à de plus habiles.

Nous rassemblerons ici les différens passages d'Aristote dans la *Réfutation des sophismes* qui se rapportent à l'Euthydème, et exposent sous des formes générales les sophismes présentés dramatiquement dans le dialogue de Platon, ainsi que les solutions qui y sont indiquées.

Pages 370, 371, 372. Tout le morceau sur la question de savoir si ce sont les savans qui apprennent, se trouve presque mot pour mot dans la *Réfutation des sophismes*, IV, 3; édit. Bip., 526; XVII, 2; édit. Bip., 586. Aristote donne à cette classe de so-

phismes le titre de sophismes παρὰ τὴν ὁμωνυμίαν, sophismes qui reposent sur le double sens d'un mot.

Page 411. — Sur l'obligation que les sophistes imposaient à leurs adversaires de ne répondre que *oui*, *non*, XVII, 2, 3; édit. Bip., 586.

Page 416, — Ton père est père de tous les hommes, etc., de tous les animaux, etc., tu as pour père un chien, etc. V, 2, 3; XXIV, 1, 2; ed. B., 532, 533, 534. — 610, 611.

Page 417. — Ne crois-tu pas que ce soit un bien à un malade, etc. IV; ed. B., 529.

Page 420. — Il est impossible de parler quand on ne dit rien. IV, 6; X, 8; ed. B., 528. — 559.

Page 422. — Ainsi le même n'est-il pas le même, et ce qui est autre n'est-il pas autre? XVII, 11. ed. B., 591.

Page 423. — Celui qui fait ce qui convient fait bien, XIX, 4; ed. B., 597.

Page 425. — Πύπαξ ὦ Ἡράκλεις, IV, 8; ed. B., 530.

On trouve encore dans la *Rhétorique* d'Aristote, II, 24, une allusion au passage de l'Euthydème, p. 420 : Tu ne prends qu'un seul bouclier et un seul javelot. Dans la *Métaph.*, VIII, 3, Aristote dit que l'école d'Antisthène divisait la difficulté d'une définition en deux points, ce qu'est une chose et quelle elle est. Cette différence du τί et de ποῖον rappelle le passage où Ctésippe accorde au sophiste qu'il dit bien la chose qui est, mais non pas comme elle est. Dans le même ouvrage, V, 29, Aristote cite et réfute l'opinion d'Antisthène, qui prétendait que sur une chose il était impossible de rien dire proprement qu'une seule chose, d'où il concluait qu'on ne pouvait contredire, et presque qu'on ne pouvait se tromper. C'est une des discussions de l'Euthydème. Nous sommes assurés qu'il n'y a ainsi presque aucune plaisanterie dans l'Euthydème qui soit arbitraire et qui ne porte sur quelque point intéressant des doctrines contemporaines. Sous les noms d'Euthydème et de Dionysodore il faut mettre des sophistes tout autrement célèbres, et ç'a été une heureuse idée de M. Deycks (*de Megaricorum doctrina ejusque apud Platonem et Aristotelem vestigiis*, *Bonnæ*, 1827) de rechercher dans l'Euthydème les traces de l'école de Mégare. On voudrait seulement que M. Deycks, par des passages analogues, tirés d'autres auteurs, eût converti ses soupçons

en certitudes, et démontré toujours rigoureusement que les endroits de l'Euthydème qu'il signale comme mégariques contiennent en effet quelques points de la doctrine de cette école, encore si peu connue.

Nous finirons, comme M. Deycks lui-même, en rappelant la remarque de Schleiermacher, qu'à la fin du dialogue, lorsque Platon intervient dans la personne de Socrate, on sent dans ses paroles une tristesse secrète de voir l'argumentation socratique si rapidement dégénérée en la même argumentation sophistique que Socrate avait combattue de toutes ses forces.

FIN DU TOME QUATRIÈME.

TABLE

DES MATIÈRES CONTENUES DANS LE TOME QUATRIÈME.

